Biblische Zeitschrift

herausgegeben von

Dr. Vinzenz Hamp
Professor der alttestamentlichen Exegese
an der Universität in München

Dr. Rudolf Schnackenburg
Professor der neutestamentlichen Exegese
an der Universität in Würzburg

Neue Folge 1958 Jahrgang 2

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
BZ
Los Gatos, Calif.

VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH PADERBORN

51238

ser. 2
v. 2
1958

INHALT

Dogmatischer Schriftbeweis und Exegese. Von Prof. Johann *Michl*, Freising 1

Unsere Sünden und die Sünden unserer Väter. Von Privatdozent Josef *Scharbert*, Bonn 14

Der Gottesname Jahwe im Lichte der neuesten Forschung. Von Prof. Rudolf *Mayer*, Regensburg 26

Die Sprache des Christus. Von Prof. Heinz *Schürmann*, Erfurt . . . 54

Messiasbekenntnis und Petrusverheißung (2. Teil). Von Prof. Anton *Vögtle*, Freiburg/Br. 85

Die Kirche als „Leib Christi" und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus. Von Prof. *Reuss*, Regensburg 103

Der Weg der katholischen Exegese. Von Prof. Rudolf *Schnackenburg*, Würzburg 161

Zur Authentizität des Buches Amos. Von Prof. G. Johann *Botterweck*, Tübingen 176

Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten. Von Privatdozent Josef *Scharbert*, Bonn 190

Papyrus Bodmer II und seine Bedeutung für die Textgeschichte des Johannes-Evangeliums. Von Privatdozent Heinrich *Zimmermann*, Bonn 214

Joh 6, 51c — ein Schlüssel zur großen johanneischen Brotrede. Von Prof. Heinz *Schürmann*, Erfurt 244

Johannesevangelium und urchristliche Passafeier. Von Prof. Georg *Ziener* OMI, Hünfeld 263

KLEINERE BEITRÄGE

Hodajot (Psalmenrolle). Von Prof. Friedrich *Nötscher*, Bonn 110

'*adhrazdā*' Esr 7, 23. Von Peter *Nober* S.J., Rom 134

Eli, Eli, lamma sabacthani. Von Prof. Martin *Rehm*, Eichstätt . . . 275

Der Schlachttag Jahwes. Von Prof. Severin *Grill* O. Cist., Heiligenkreuz 278

Könige und Priester, ein heiliges Volk (Ex 19, 6). Von Dr. Johannes *Bauer*, Graz 283
Neues Verständnis einiger Schriftstellen mit Hilfe des Ugaritischen. Von Dr. Oswald *Loretz*, Innsbruck 287
derekh = potentia? Von Hans *Zirker*, München 291
Συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Röm 8,29) Von Prof. Josef *Kürzinger*, Eichstätt 294

BERICHTE

XXIV. Internationaler Orientalisten-Kongreß (Hamp) 139
XII. Gesamttreffen der Studiorum Novi Testamenti Societas (Schnackenburg) 140
Four Gospels'-Congress Oxford (Schnackenburg) 142
Congrès international catholique des sciences bibliques (Hamp) . . . 143
IN MEMORIAM Friedrich Wilhelm Maier (Schnackenburg) 300
IN MEMORIAM Meinrad Stenzel (Hamp) 301

UMSCHAU UND KRITIK

R. Schnackenburg, Neuere englische Literatur zum Johannesevangelium 144
V. Hamp, Neuere Theologien des Alten Testamentes 303
Rezensionen
H. Schürmann, Jesu Abschiedsrede Lk 22,21—38 (Michl) 154
J. Ziegler, Septuaginta: Jeremias. Baruch. Threni. Epistola Jeremiae (Hamp) 155
G. Molin, Lob Gottes aus der Wüste (Nötscher) 157
S. Grill, Das Alte Testament im Lichte der Literar- und Textkritik (Dingermann) 157
K. G. Kuhn, Phylakterien aus Höhle 4 von Qumran (Nötscher) . 314
E. Mader, Mambre (North) 318
Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete, Band IV (Hamp) 318

ABKÜRZUNGEN

A. Biblische Bücher

AT = Altes Testament (OT = Old Testament); atl = alttestamentlich

Gn	Ri (Idc)	Neh	Spr (Prv)	Jer	Joel	Hab
Ex	Ruth	Tob	Prd Koh. Eccle)	Klgl (Lam)	Am	Soph
Lv	1. 2 Sm	Jdt	Hl (Ct)	Bar	Abd	Agg
Nm	3, 4 Kg (Rg)	Est	Weish Sap)	Ez	Jon	Zach
Dt	Chr (Par)	Job	Sir (Eccli)	Dn	Mich	Mal
Jos	Esr	Ps	Is	Os	Nah	Makk

NT = Neues Testament; ntl = neutestamentlich

Mt	Joh	Kor (Cor)	Phil	Tim	Hebr	Joh
Mk (Mc)	Apg (Act)	Gal	Kol (Col)	Tit	Jak (Jac)	Jud
Lk (Lc)	Röm (Rom)	Eph	Thess	Phm	Petr	Apk (Apc)

Ev Evv = Evangelium, Evangelien; Syn = Synoptiker, syn = synoptisch; Par = syn Parallelen; pln = paulinisch; joh = johanneisch

B. Zeitschriften etc.

AbhTANT	=	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes
AlLov	=	Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia
AJA	=	American Journal of Archaeology
AtlAbh	=	Alttestamentliche Abhandlungen
BA	=	The Biblical Archaeologist
BASOR	=	The Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BBB	=	Bonner Biblische Beiträge
Bib	=	Biblica
BWAT	=	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament
BWANT	=	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
ByZ	=	Byzantinische Zeitschrift
BZ	=	Biblische Zeitschrift
CBQ	=	The Catholic Biblical Quarterly
ConiNT	=	Coniectanea Neotestamentica
DLZ	=	Deutsche Literaturzeitung
EstBib	=	Estudios Biblicos
ETLov	=	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EvT	=	Evangelische Theologie
ExpTim	=	The Expository Times
GGA	=	Göttingische Gelehrte Anzeigen
HarvTR	=	The Harvard Theological Review
HUCA	=	The Hebrew Union College Annual
IZBG	=	Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete
JBL	=	Journal of Biblical Literature
JJS	=	Journal of Jewish Studies
JQR	=	Jewish Quarterly Review
JTS	=	Journal of Theological Studies
MüTZ	=	Münchener Theologische Zeitschrift
NT	=	Novum Testamentum
NtlAbh	=	Neutestamentliche Abhandlungen
NTS	=	New Testament Studies
OLZ	=	Orientalistische Literaturzeitung
Or	=	Orientalia
OrChr	=	Oriens Christianus
OrChrPer	=	Orientalia Christiana Periodica
OTS	=	Oudtestamentische Studien
PEQ	=	The Palestine Exploration Quarterly
RA	=	Revue d Assyriologie et d'Archéologie Orientale
RAC	=	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	=	Revue Biblique
RBén	=	Revue Benédictine
RechScRel	=	Recherches de Science Religieuse
RHE	=	Revue de l Histoire Ecclésiastique
RHPhilRel	=	Revue d'Histoire et de Philosophie Relig.
RHR	=	Revue de l Histoire des Religions
RScPhilT	=	Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques
RScRel	=	Revue des Sciences Religieuses
RTPhil	=	Revue de Théologie et de Philosophie
SCat	=	Studia Catholica
ST	=	Studia Theologica
TGl	=	Theologie und Glaube
TLZ	=	Theologische Literaturzeitung
TQ	=	Theologische Quartalschrift
TRev	=	Theologische Revue
TrTZ	=	Trierer Theologische Zeitschrift
TRu	=	Theologische Rundschau
TWNT	=	Theologisches Wörterbuch zum NT.
TZBas	=	Theologische Zeitschrift, Basel
VD	=	Verbum Domini
VigChr	=	Vigiliae Christianae
VT	=	Vetus Testamentum
WO	=	Die Welt des Orients
ZA	=	Zeitschrift für Assyriologie
ZAW	=	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	=	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	=	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKT	=	Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW	=	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
ZRelGg	=	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZTK	=	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Dogmatischer Schriftbeweis und Exegese*

Von Johann Michl, Freising

Professor Joseph Rupert Geiselmann — Tübingen überschreibt in seinem umfangreichen Referat „Marien-Mythos und Marien-Glaube" den dritten Abschnitt: „Die dogmatische Interpretation der Heiligen Schrift" und beginnt mit dem Satz: „Die dogmatische Interpretation ist eine andere als die exegetische Interpretation." Nachdem er dann darüber klagt, daß „so gut wie alle Ansätze" bisher fehlen, die Eigenart der dogmatischen Schrifterklärung gegenüber der exegetischen herauszustellen, versucht er, den Unterschied in einigen Punkten anzudeuten: „Die exegetische Interpretation steht auf Analyse, die dogmatische Interpretation auf Synthese. Die exegetische Interpretation hat das Einzelne im Auge, die dogmatische schaut auf das Ganze. Sie sucht den einheitlichen Gedanken, der uns das Einzelne verständlich machen kann. Sie hat ferner einzig und allein den Glaubensgehalt des Wortes der Heiligen Schrift zu erheben. Die exegetische Interpretation dagegen bleibt nicht auf den Glaubensgehalt der Heiligen Schrift beschränkt. Sie bezieht alle, auch die den Glauben nicht direkt betreffenden Inhalte der Heiligen Schrift mit ein"[1].

Die fünfte Studientagung der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen vom 2. bis 5. Januar 1957 in Frankfurt am Main hatte das Thema gewählt: „Der dogmatische Schriftbeweis"[2]. Professor Karl Rahner — Innsbruck hielt das erste Referat: „Einige grundsätzliche Bemerkungen zu einem dogmatischen Schriftbeweis" und sprach von einer „Überspannung der Sicherheit und der unmittelbaren Ergiebigkeit des Schriftbeweises", von der „Gefahr", „so zu tun, als ob die Schrift durch eine rein philologisch-logische Exegese alle Dogmen hergäbe", was die Kirche selbst nicht bei ihrer Berufung auf die Schrift behauptet hat. Rahner verlangt eine „bibeltheologisch arbeitende Dogmatik"[3].

* Vortrag auf der 2. Tagung der katholischen Exegeten des Neuen Testamentes in Bad Soden vom 6. bis 8. März 1957, leicht überarbeitet.

[1] In: Maria in Glaube und Frömmigkeit, Vorträge des Marianischen Kongresses der Diözese Rottenburg, Rottenburg 1954, 53 f.

[2] Ein zusammenfassender Bericht liegt gedruckt vor, herausgegeben von C. Feckes, Königswinter, Februar 1957.

[3] Bei Feckes, a. a. O. 2—4.

Das Problem, um das es geht, ist uns allen seit den Tagen unseres theologischen Studiums bekannt. Der Exeget und der Dogmatiker interpretieren zuweilen dieselbe Schriftstelle; jener meint, dieser entnehme ihr zuviel, lege nicht mehr aus, sondern unter, und dieser meint, jener bleibe an der Oberfläche haften und erhebe nicht den Gehalt der Schrift. Geiselmann hat auf ein tatsächlich vorhandenes Problem aufmerksam gemacht; auch seiner Kennzeichnung der exegetischen und dogmatischen Schriftauslegung mag man zustimmen, wenn ich auch die Aufgabe des Exegeten weiter fassen möchte, als es Geiselmann in seinen knappen Bemerkungen zu tun scheint. Aber man muß sich stets bewußt bleiben, daß es bei der Auslegung der Schrift keine doppelte Wahrheit geben kann; was die Schrift wirklich sagt, sagt sie gleicherweise dem Exegeten wie dem Dogmatiker; was sie aber — richtig ausgelegt — dem Exegeten nicht sagt, sagt sie auch nicht dem Dogmatiker. Wie muß also die Schrift interpretiert werden, daß die kritische Methode der Exegese und das theologische Anliegen der Dogmatik zugleich zu ihrem Rechte kommen?

I. Wissenschaft und Kirche

1. Wir Exegeten müssen uns vor allem bewußt bleiben, daß die Stellung unserer Wissenschaft im katholischen Raume eine andere ist als im evangelischen. Das kann hier nur kurz und vereinfacht angedeutet werden. Bei uns gibt es ein kirchliches Lehramt, dort nicht (wenigstens nicht im selben Sinne wie bei uns). Den Platz des Lehramtes nimmt dort in einem gewissen Umfange die Exegese ein. Bei uns ist die Schriftauslegung gebunden an das kirchliche Lehramt, dort nicht. Die Geschichte der Exegese zeigt, daß dies hüben wie drüben seine Vor- und Nachteile hatte. Drüben bekennt man sich zum Prinzip der sola scriptura, herüben hat man Schrift und Tradition.

Für uns katholische Exegeten ist die Auslegung der Schrift durch die Kirche eine Norm für unsere Arbeit gemäß der Erklärung des Vatikanischen Konzils: in rebus fidei et morum ... is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia[4]. Wenn die Enzyklika Ineffabilis Deus vom 8. 12. 1854 und die Apostolische Konstitution Munificentissimus Deus vom 1. 11. 1950 das sogenannte Protoevangelium Gen 3, 15 auf Christus und Maria hin auslegen, so darf dieses Vorgehen des kirchlichen Lehramtes dem

[4] Sessio 3, caput 2 (H. Denzinger, Enchiridion symbolorum 1788; Enchiridion biblicum, editio tertia, Neapoli-Romae 1956, nr. 78) im Anschluß an das Konzil von Trient, Sessio 4 (Denzinger 786; Ench. bibl. 62).

Exegeten nicht gleichgültig sein. Gewiß ist nicht die Interpretation von Gen 3, 15 als Dogma definiert, sondern es sind die bekannten Lehrsätze von 1854 und 1950 über Maria, aber jene Stelle ist in einer Weise verwendet und dies im Zuge einer jahrhundertealten Übung, daß man hier von einer bestimmten Anschauung der Kirche über den Inhalt dieses Schriftwortes reden muß. Am 14. 9. 1956 sagte Papst Pius XII. in seiner Ansprache an die Teilnehmer der sechsten Italienischen Woche für zeitgemäße Seelsorge in Rom: „Entscheidend ist also für die Kenntnis der Wahrheit nicht die opinio theologorum, sondern der sensus Ecclesiae. Das Gegenteil würde ja bedeuten, die Theologen gleichsam zu magistri Magisterii zu machen, was ein offensichtlicher Irrtum ist“[5].

2. Diese Beachtung der Auslegung, die die Kirche übt, diese Bindung des katholischen Exegeten mag mitunter schmerzlich empfunden werden. Die Situation des Schrifterklärers ist die gleiche, in der in einer nach den Umständen je verschiedenen Weise der katholische Forscher im Hinblick auf Kirche und Dogma überhaupt steht, jene Tatsache, die ihm von Andersdenkenden so leicht den Vorwurf einträgt, daß er keine wahrhaft freie Forschung treibe, sein Tun nicht wirklich Wissenschaft sei, wie die ganze Theologie kaum Wissenschaft sei: ein Problem, das oft genug behandelt und gegen die Angriffe der Gegner zurechtgerückt worden ist[6]. Der Exeget kann mitunter versucht sein, einen Text nur philologisch-historisch zu interpretieren ohne Rücksicht auf die Meinung der Kirche über diesen Text. Er darf aber auch nicht eine Ansicht einfach behaupten, ohne sie wissenschaftlich einleuchtend gemacht zu haben. Veritati — der Wahrheit verpflichtet — ist oberster Grundsatz für alle Arbeit an der Heiligen Schrift. Niemand dürfte eine These nur deshalb vortragen, weil die Dogmatik sie gerne hört, weil vielleicht eine Stimme aus Rom sich dafür ausgesprochen hat, wenn er von der Richtigkeit dieser These nicht überzeugt wäre. Nicht alles, was schon verbreitete Ansicht in der Kirche war, aber auch nicht alles, was in einer Weisung von Rom niedergelegt wurde, war richtig. Nicht jede Verlautbarung Roms hat das Gewicht eines Dogmas. Das Rundschreiben Ineffabilis Deus von Pius IX. verwendet Gen 3, 15 und Lk 1, 28 (Ave, gratia plena, Dominus tecum) in der Darlegung der Lehre, daß Maria bereits im Augenblick ihrer Empfängnis ohne Erb-

---

[5] Decisiva dunque per la conoscenza della verità è non già la «opinio theologorum», ma il «sensus Ecclesiae». Altrimenti sarebbe un fare i Teologi quasi «magistri Magisterii»; il che è un evidente errore (Acta Apost. Sedis 48 [1956] 709).

[6] Vgl. neuerdings H. Pfeil, Denkfreiheit und „Glaubens- und Gewissenszwang“, Klerusblatt 37 (1957) 51—54.

schuld war, und definiert am Schlusse der Ausführungen diese Lehre als Dogma; dieser Sachverhalt hat anderes Gewicht, als wenn das Rundschreiben von Pius X. Ad diem illum laetissimum vom 2. 2. 1904, das in erster Linie die Verehrung Marias fördern will und sich dabei einer mitunter recht predigtmäßigen Sprache bedient, die apokalyptische Frau Apk 12 auf Maria deutet[7]. Man muß sich also fragen, in welchem Sinne eine in der Kirche übliche Auslegung gemeint ist, im buchstäblichen oder in einer Art des geistigen Sinnes, ob ferner mit einer Schriftstelle etwas theologisch bewiesen oder nur homiletisch beleuchtet werden soll. Schließlich gibt es aber auch einen Fortschritt in der Schriftauslegung, weshalb manches, was einmal gesagt worden ist — und mag es auch ein Papst gesagt haben — heute überholt ist.

Es ist wohl zu beachten, daß es nach der Enzyklika Divino afflante Spiritu vom 30. 9. 1943 die Dinge der Glaubens- und Sittenlehre sind, bei denen der Exeget sich nach der Auslegung der Kirche zu richten hat, daneben aber viele und äußerst wichtige Fragen verbleiben, die in voller Freiheit untersucht werden müssen[8]. Dieser Grundsatz gilt auch für die Dekrete der Bibelkommission; es ist zu unterscheiden, ob sie Dinge betreffen, die mit dem Glauben und der Sittenlehre zusammenhängen, oder Dinge anderer Art. Nur in jenem Falle können die Dekrete auch heute noch Geltung beanspruchen, in diesem aber können sie durch den Fortschritt der exegetischen Wissenschaft überholt sein, z. B. in Fragen über die Verfasser biblischer Schriften. Diesen Standpunkt vertritt kein Geringerer als der Direktor des Päpstlichen Bibelinstitutes P. Ernst Vogt[9] unter

---

[7] Acta S. Sedis 36 (1903/04) 458 f. Wie verbindlich, um es so auszudrücken, solche Exegese ist, mag man daran erkennen, wie dieses Rundschreiben andere Schriftinhalte interpretiert: „Adam erblickte in der Ferne Maria, die den Kopf der Schlange zertritt ... An sie dachte Noe, in der rettenden Arche eingeschlossen, und Abraham, als ihm verwehrt wurde, den Sohn zu opfern. Jakob erschaute sie als Leiter ... Moses erkannte sie staunend in dem brennenden und nicht verbrennenden Dornbusch; David begrüßte sie, als er beim Einzug der Bundeslade sang und tanzte; Elias gewahrte sie in der kleinen Wolke, die aus dem Meer aufstieg" (Mariam utique, serpentis caput conterentem, prospiciebat Adam ... Eam cogitavit Noe, arca sospite inclusus; Abraham nati nece prohibitus; Iacob scalam videns ... Moyses miratus rubum, qui ardebat et non comburebatur; David exsiliens et psallens dum adduceret arcam Dei; Elias nubeculam intuitus ascendentem de mari [a. a. O. 451 f]). Man muß nur ein Gespür für die literarische Art eines Textes haben, um solche Exegese — den Widerhall seit Jahrhunderten geübter geistiger Schriftverwertung — richtig einzuschätzen.

[8] Illud enim imprimis ante oculos habeant (die katholischen Schriftausleger), in normis ac legibus ab ecclesia datis, de fidei morumque doctrina agi ... Multa igitur remanent eaque gravissima, in quibus ... ingenium libere exerceri potest ac debet (Ench. bibl. 565). Vgl. auch den Brief des Sekretärs der Bibelkommission an Kardinal Suhard von Paris vom 16. 1. 1948 über Gen 1—11 (Ench. bibl. 579).

[9] De decretis Commissionis Biblicae distinguendis, Biblica 36 (1955) 564 f.

Berufung auf den Sekretär der Päpstlichen Bibelkommission P. Athanasius Miller[10] und den Untersekretär dieser Kommission P. Arduin Kleinhans[11].

II. Nächster und entfernter Sinn

1. In seiner Ansprache an die Teilnehmer des internationalen Kongresses für Pastoralliturgie in Assisi sagte Pius XII. am 22. 9. 1956: „Die Spekulation muß sich zur Regel machen, daß der Wortsinn des Schrifttextes, der Glaube und die Lehre der Kirche entscheidender sind als das wissenschaftliche System und die theoretische Überlegung"[12]. Der Papst pocht auf den *Wortsinn* der Heiligen Schrift. Es ist nicht zum ersten Mal, daß er es tut. Es sei nur erinnert an den Brief an die Erzbischöfe und Bischöfe Italiens vom 20. 8. 1941[13], an die Enzyklika Divino afflante Spiritu vom 30. 9. 1943, die Instructio de Scriptura sacra ... recte docenda vom 13. 5. 1950[14], wo es heißt: Interpretationis autem munere magister ita fungatur, ut primo loco sensum litteralem, qui dicitur, clare et perspicue exponat[15]; schließlich an die Enzyklika Humani generis vom 12. 8. 1950 mit ihrer Warnung, eine symbolische oder geistige Exegese anstelle einer buchstäblichen Auslegung zu setzen[16]. Die gleiche Forderung erhebt unter Berufung auf Pius XII. der frühere Rektor des Päpstlichen Bibelinstitutes P. Augustin Bea in seinem schönen Aufsatz: „Der heutige Stand der Bibelwissenschaft"[17]. Das ist beste Tradition in der Kirche, wie sie schon seinerzeit Thomas von Aquin lichtvoll herausgestellt hat[18]. Das ist auch unabdingbare Forderung wissenschaftlicher Schriftauslegung. Der Exeget muß philologisch-historisch vorgehen mit der ganzen Sauberkeit der Methode, wie sie heute entwickelt ist. Es darf ihn nicht schrecken, wenn er dabei manchmal zu einem anderen Verständnis einer Schriftstelle gelangt, als es gemeinhin bisher üblich war. Es gibt eben einen echten Fortschritt immer besserer Erkenntnis dessen, was in der Schrift steht. Aber auch den Dog-

---

[10] Besprechung der Neuausgabe des Enchiridion biblicum in: Benediktinische Monatsschrift 31 (1955) 49 f.

[11] Besprechung der Neuausgabe des Enchiridion biblicum in: Antonianum 30 (1955) 63 ff.

[12] La spéculation doit prendre comme règle que le sens littéral des textes de l'Ecriture, la foi et l'enseignement de l'Eglise ont le pas sur le système scientifique et les considérations théoriques (Acta Apost. Sedis 48 [1956] 719).

[13] Ench. bibl. 522—533.

[14] Ench. bibl. 582—610.

[15] Ench. bibl. 598.

[16] Ench. bibl. 613.

[17] Stimmen der Zeit 153 (November 1953) 91—104.

[18] Summa theol. p. I, qu. 1, art. 10.

matiker soll es nicht schrecken, wenn der Exeget zu neuartigen Auffassungen vorstößt[19]. Die moderne Exegese kann nicht nur infolge genauerer Kenntnis der Umwelt der Bibel manchen Inhalt besser verstehen und richtiger darstellen, als dies früher möglich war, sie wird auch in der seit dem vorigen Jahrhundert zunehmend gewonnenen historischen und damit dynamischen Betrachtung die Entwicklung von Begriffen und Aussagen in einer Weise erkennen, wie es früher bei der vorwiegend dogmatischen und damit statischen Betrachtung nicht geschah. Vielleicht muß manches Schriftargument, das bisher zur Belegung einer Lehre diente, darum fallen oder doch modifiziert werden; so wird man z. B. nicht mehr so unbedenklich wie früher den Begriff „Sohn Gottes" im Neuen Testament in jedem Falle im Sinne einer metaphysischen Gottessohnschaft Christi oder die Theophanie bei der Taufe Jesu oder gar Lk 1, 35 („Heiliger Geist wird über dich [Maria] kommen und Kraft des Höchsten dich beschatten, weshalb auch das Heilige, das geboren wird, Sohn Gottes heißen wird") als Zeugnis für die Trinität Gottes nehmen können.

2. Es geht bei den Bemühungen der Exegese in erster Linie um die Auffindung des Wortsinnes. Indem sie ihn sucht, nicht sich mit irgendeinem geistigen Sinne begnügt, erweist sie auch der Dogmatik den größten Dienst. Denn für den Beweis aus der Heiligen Schrift gilt, was schon Thomas von Aquin erklärt hat: ex quo (scil. sensu litterali) solo potest trahi argumentum, non autem ex iis (scil. sensibus), quae secundum allegoriam dicuntur[20]. Thomas beruft sich an dieser Stelle auf Augustinus, der einmal schreibt: quis autem non inpudentissime nitatur aliquid in allegoria positum pro se interpretari, nisi habeat et manifesta testimonia, quorum lumine inlustrentur obscura[21]? Dabei muß man sich erinnern, daß allegoria für Thomas wie Augustinus, überhaupt für die Alten, auch für Paulus Gal 4, 24, bedeutet, was wir heute Typologie nennen. Also kann selbst mit dem typologischen Sinn einer Stelle kein Schriftbeweis geführt werden. Beherzigenswert ist auch, was der Aquinate noch sagt: Non tamen ex hoc aliquid deperit sacrae Scripturae: quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat[22]. Der gleichen Überzeugung, daß man aus dem typologischen Sinne keinen Schriftbeweis führen kann, gibt im Anschluß an die Väter Leo XIII. Ausdruck, wenn er auch wegen

---

[19] Vgl. Divino afflante Spiritu (Enchir. bibl. 564).
[20] Summa theol. p. I, qu. 1, art. 10 ad 1.
[21] Epist. 93 (contra Vincentium donatistam), 24 (CSEL 34 b, A. Goldbacher, Epist. p. II, Vindobonae 1898, 470).
[22] A. a. O.

manchen Nutzens, der zu gewinnen ist, empfiehlt, über den buchstäblichen Sinn hinaus einen geistigen aufzusuchen[23].

3. Die philologisch-historische Exegese ist zwar das Fundament aller Schriftauslegung und muß es bleiben, braucht aber nicht zu eng verstanden zu werden. Mag sie auch zuerst auf Analyse bedacht sein, so kennt sie doch auch die Synthese ihrer Ergebnisse, was Geiselmann als bezeichnend für dogmatische Interpretation hält; mag sie auch zunächst das Einzelne ins Auge fassen, so schaut sie doch auf das Ganze, was Geiselmann wiederum der dogmatischen Auslegung zuschreibt; freilich tut die philologisch-historische Exegese beides nicht im gleichen Ausmaß wie die Dogmatik. Insofern hat Geiselmann recht, daß die dogmatische Schriftinterpretation über das hinausgeht, was die Exegese leistet.

P. Augustin Bea legt in seinem viel beachteten Vortrag: Bulla »Ineffabilis Deus« et hermeneutica biblica, den er 1954 beim Mariologischen Kongreß zu Rom hielt[24], dar, daß nach den exegetischen Anschauungen, wie sie in den letzten Jahrhunderten auf katholischer Seite herrschten, aber auch nach der Art, wie das Lehramt der Kirche die Schrift auslegt, der Wortsinn, d. h. der vom Heiligen Geist intendierte und in den Worten des Hagiographen niedergelegte Sinn nicht nur in dem besteht, was sich aus dem unmittelbaren Wortlaut und seinem Zusammenhang, sondern darüber hinaus unter Beachtung dogmatischer Kriterien ergibt[25]. Bei solcher Betrachtung wird Wortsinn weiter gefaßt, als es gemeinhin heute, nicht zuletzt unter m Einfluß außerkatholischer Schrifterklärung, gebräuchlich geworden ist. Es hat sich in den letzten Jahrzehnten zur Unterscheidung dieses mittelbaren, entfernteren Wortsinnes vom unmittelbaren, nächsten Wortsinn der Begriff *sensus plenior* eingebürgert, ein Begriff, der nicht ganz unbestritten ist, der auch mißbraucht werden kann, der aber m. E. in einem gewissen Rahmen seine Berechtigung zur Bezeichnung eines bestimmten Sachverhaltes besitzt. Sensus plenior ist m. E. entgegen einer verbreiteten Ansicht auch nicht dasselbe wie typologischer Sinn, obwohl in den Fällen, in denen von sensus plenior gesprochen wird, vielleicht stets auch eine Typologie vorliegen mag;

---

[23] Providentissimus Deus vom 18. 11. 1893 (Enchir. bibl. 112).

[24] Gedruckt in: Virgo immaculata, Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno MCMLIV celebrati, vol. III De immaculata conceptione in sacra Scriptura, Romae 1955, 1—17.

[25] A. a. O. 11—16, insbesondere 15: Sensus litteralis igitur, secundum traditionem exegeticam ultimorum saeculorum et secundum normas a Magisterio Ecclesiae propositas et inculcatas, non solum ille est qui ex ipsis verbis hagiographi et eorum proximo contextu apparet, sed est ille sensus a Spiritu Sancto intentus et verbis hagiographi expressus qui criteriis tam litterariis quam dogmaticis invenitur.

im Gegensatz zum typologischen Sinn — einem geistigen Sinn — ist sensus plenior tieferer Literalsinn, der freilich nicht mehr mit der philologisch-historischen Methode erkannt werden kann, sondern erst in theologischer Spekulation aus der Synthese dessen, was ein Schriftwort unmittelbar sagt, mit der gesamten Offenbarung.

In der Tat gewinnt manche Aussage der Schrift neues Licht, wenn man sie mit anderen, vielleicht entfernteren Schriftaussagen oder mit Wahrheiten unseres Glaubens zusammenstellt. So werden schon im NT Aussagen des AT in einem volleren Sinn, als er sich unmittelbar aus ihnen ergibt, verstanden. Manches Wort des AT bekam einen neuen Sinngehalt, als man es aus dem Christuserlebnis heraus las. Da die Schrift als von Gott inspiriertes Werk nicht nur philologisch, sondern im vollen Sinn dieses Begriffes theologisch ausgelegt werden muß, ist solche Synthese der Schriftinhalte unter sich oder mit der Glaubenslehre — nicht aber bloßen theologischen Meinungen — an sich durchaus legitim, nur muß sie in einer nach wissenschaftlicher Theologie einwandfreien Weise geschehen; dann kann auch der Exeget dem so gewonnenen sensus plenior zustimmen. Solche Interpretation findet ihre Berechtigung aus der Überzeugung, daß derselbe Gott im Alten Bunde gesprochen hat und im Neuen gemäß seinem gegebenen Worte handelt, derselbe Gott im NT das AT in dessen tiefstem Sinn erschließt, nachdem er es ist, der zuletzt in beiden Testamenten spricht, derselbe Gott sich in der Heiligen Schrift und in der Tradition der Kirche kundgibt. Darum kann ein echter sensus plenior auch nicht etwas sein, was nachträglich an eine Schriftstelle herangetragen wird, sondern ist von Anfang an vom inspirierenden Heiligen Geist beabsichtigt, auch wenn er dem biblischen Schriftsteller und vielleicht noch vielen Generationen nach ihm verborgen blieb[26].

Um das rechte Verständnis solcher von der Kirche zuweilen geübter Auslegung zu gewinnen und gegebenenfalls den rechten Weg

---

[26] Wegen der in der Inspiration gegebenen göttlichen Autorschaft an der Heiligen Schrift ist das Verhältnis von nächstem und entferntem Sinn etwas anderes, als wenn ein Dichter in Bezug auf eine bestimmte Situation etwas ausspricht, was — ihm bewußt oder vielleicht auch unbewußt — eine tiefere, weiterreichende, sogar allgemein gültige Bedeutung hat. Immerhin liegt hier eine gewisse Analogie vor zu dem, was bei der Bibel der Fall ist. Wenn man will, so kann man darum auch bei ihr wie bei einem Dichtwerk unterscheiden zwischen sensus subiectivus, dem, was der Schriftsteller im konkreten Falle gemeint hat, und sensus obiectivus, dem, was die Aussage darüber hinaus tatsächlich bedeutet, muß sich aber der besonderen Lage bei der Heiligen Schrift bewußt bleiben. — Es ist im Rahmen dieses Aufsatzes natürlich nicht möglich, auf die vielen schwierigen Fragen einzugehen, die die Gewinnung des sensus plenior aufwirft; auch kann hier nicht weiter dargelegt werden, welche dogmatischen Kriterien es näherhin sind, mit deren Hilfe ein legitimer sensus plenior gefunden werden kann; hier würde das noch mancher Untersuchung und Klärung harrende weite Gebiet der „Tradition" berührt.

zu neuer Interpretation solcher Art zu finden, ist es lehrreich zu erkennen, wie die Schrift in der Schrift selbst verwertet wird.

III. Beleuchtung und Beweis

1. Auf der eingangs erwähnten Tagung in Frankfurt hielt P. Georg Ziener einen sehr wertvollen Vortrag: „Die Verwendung der Schrift im Buche der Weisheit". Dieses Buch eignet sich für eine solche Untersuchung darum ganz besonders, weil es nur sehr wenige Abschnitte enthält, die sich nicht auf ältere Schrifttexte stützen. Dann aber ist diese Untersuchung gerade für die Exegese des NT von größtem Wert, weil das Weisheitsbuch den Schriften des NT zeitlich nahesteht — der Kanon Muratori führt es sogar bei den ntl Büchern auf —, weil ferner sein Verfasser ähnlich wie die Hagiographen des NT einer geschlossenen Gruppe heiliger Schriften, dem AT, gegenübersteht, weil schließlich die Denkart jenes Verfassers in vieler Hinsicht ähnlich ist der der ntl Schriftsteller, sie alle eben Anschauungen ihrer Zeit teilen. Der Verfasser des Weisheitsbuches gibt in einzelnen Fällen Auffassungen älterer Schriften unverändert wieder, meist aber versteht er sie in einem neuen Sinn. So idealisiert er, indem er Salomon zum Typus des weisen Königs macht, das Israel des Auszugs zum Typus des Gerechten, das Exodusgeschehen zum Typus des göttlichen Handelns gegenüber Gerechten und Ungerechten. Oder er idealisiert, indem er an die Stelle Israels den einzelnen Gerechten setzt, die Beziehungen Jahwes zum Bundesvolk auf ihn überträgt. Weiterhin spiritualisiert er, wenn er messianische Hoffnungen vergeistigt, die politische Herrschaft des Messias zu einer moralischen der Weisheit macht, anstelle von diesseitigen, irdischen Gaben jenseitige Güter erwartet. Der Verfasser setzt voraus, daß Gott unter gleichen Umständen immer in gleicher Weise handeln wird; so kann er aus einem einmaligen, in der Schrift berichteten Handeln Gottes auf eine dauernde göttliche Verhaltensweise schließen. Der Hagiograph gibt auch überkommenen Schrifttexten eine neue, über den Wortsinn hinausgehende Deutung, vor allem in einer vergeistigten Auffassung der Verheißungen. So entdeckt er schon in den älteren Büchern seine neuen Anschauungen vom ewigen Leben und der jenseitigen Vergeltung. Manchmal aber greift er auf einen Schrifttext offenbar nur deshalb zurück, weil er in ihm eine treffende Formulierung für seine eigenen Gedanken findet[27].

2. Die Schriften des AT werden im NT vielfältig verwendet;

---

[27] Tagungsbericht 7—10. Das Referat erscheint im vollen Wortlaut in der Trierer theologischen Zeitschrift.

man wird nicht umhin können, jede einzelne Stelle ins Auge zu fassen und sich zu überlegen, in welchem Sinne bzw. mit welcher Tragweite hier das AT ausgewertet wird.

Allein schon bei Paulus findet sich die ganze Skala von Schriftverwendung. Da begegnet die Verwertung im unmittelbar wörtlichen Sinn, wenn 1 Kor 15, 45 die Stelle Gen 2, 7: „Der Mensch wurde zur lebendigen Seele" zitiert wird; oder im mittelbaren Vollsinn (sensus plenior), wenn Gal 3, 16 die Verheißungen Gen 12, 7; 13, 15; 17, 7; 22, 18; 24, 7, die Abraham über seinen „Samen" erhalten hat, als Weissagungen auf Christus gedeutet werden; oder die Verallgemeinerung, wenn 1 Kor 1, 19 die Drohung Is 29, 14 an Israel, das sich von Jahwe abgewandt hat, daß nämlich Jahwe die Weisheit seiner Weisen und das Verständnis seiner Verständigen zuschanden machen werde, auf die Weisen und Verständigen der Welt überhaupt geht — was also zunächst einen bestimmten zeitlichen Bezug hatte, wird als überzeitliche göttliche Regel gefaßt —; oder es wird in einer anderen Form der Erweiterung aus einer kasuistischen Vorschrift der Tora der zugrundeliegende göttliche Wille, die allgemeine ratio legis herausgeholt, so 1 Kor 9, 9 f aus der Vorschrift Deut 25, 4: Was hier über den dreschenden Ochsen verordnet ist, zeigt, was Gott überhaupt bezüglich des arbeitenden Geschöpfes, also in erster Linie des Menschen, will; oder es wird typologisch gedeutet, so Ereignisse des Auszuges und Wüstenaufenthaltes Israels 1 Kor 10, 1—11: Diese Berichte stehen τυπικῶς in der Schrift (V. 11); so die Hagar-und-Sara-Parallele Gal 4, 22—31: ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα (V. 24); Allegorie aber bedeutet in alter Zeit vielfach Typologie; oder die bloße Benützung eines Schriftwortes, um mit ihm eine Tatsache zu schildern, so Röm 10, 18, wo mit Ps 19 (18), 5: „Über die ganze Erde erging ihr Schall, bis an die Enden der Welt ihre Worte" die Sendung der christlichen Glaubensboten ausgesagt wird. Man könnte die Aufzählung noch weiterführen.

Das Urchristentum interpretiert das AT vom Christusereignis her[28]. Bezeichnend sind hierfür Stellen wie Lk 24, 27: „Und bei Moses anfangend und allen Propheten legte er ihnen aus, was in allen Schriften über ihn (geschrieben steht)"; Joh 2, 22: „Als er nun von den Toten auferstanden war, erinnerten sich seine Jünger, daß er dies gesagt hatte (nämlich das Wort vom Auflösen und Aufrichten seines Körpers innerhalb von drei Tagen), und sie glaubten der

[28] Auf der Tagung in Frankfurt hat P. Willibrord Hillmann in seinem Referat: „Die Verwendung der Heiligen Schrift im NT" (a. a. O. 10—12) vor allem diese, jedem, der sich mit dem NT beschäftigt, längst bekannte Tatsache herausgestellt.

Schrift und dem Worte, das Jesus gesagt hatte"; Joh 12, 16: „Dies (nämlich die Parallele zwischen der Weissagung Zach 9, 9 und dem Einzug Jesu in Jerusalem) erkannten seine Jünger zuerst nicht, aber als Jesus verherrlicht war, dann erinnerten sie sich, daß dies über ihn geschrieben war, und sie dies ihm getan hatten."

3. Das primäre Motiv zum Glauben an Jesus als den Messias ist für die Gemeinde Jesu nicht die eigene menschliche Schlußfolgerung aus atl Texten, sondern das göttliche Handeln an dem von den Toten auferweckten Jesus: Apg 2, 36; 13, 33; also Gottes Tat, nicht eigenes Finden. Aber die eigene Verstandesbemühung, die Schlußfolgerung aus der Schrift soll als sekundäres Motiv hinzukommen: Joh 5, 39: „Ihr durchforscht die Schriften ..., und jene zeugen von mir." In der Übereinstimmung von der Schrift und vom Geschehen bei Jesus von Nazareth sieht man einen *Beweis,* daß dieser Jesus der von alters her Verheißene und Erwartete, der Messias ist. Man kennt und schätzt also den Schriftbeweis im vollen Sinn, den dieser Begriff für uns hat. Aber man geht weiter: weil man in Jesus gläubig den Messias erkennt, und weil man das ganze AT grundsätzlich als Weissagung auf ihn hin betrachtet, interpretiert man es von Christus her. Das AT wird ins Licht des Christusereignisses gerückt. Es wird eine Synthese zwischen Altem Bund und Christus vollzogen. Jetzt gewinnt manche Stelle eine Beziehung zu Christus, die vorher nicht gesehen werden konnte, weil sie im unmittelbaren Wortlaut nicht enthalten ist. Das ist Schriftinterpretation von bestimmten Voraussetzungen aus, mit Hilfe bestimmter zum Text hinzutretender Faktoren. Neben den Schriftbeweis aus dem unmittelbaren Wortsinn tritt somit der Schriftbeweis aus dem mittelbaren Wortsinn, tritt aber auch die Typologie. Die Aufzählung ist nicht erschöpfend, zumal das NT das AT auch in anderer Weise als nur in Beziehung auf Christus verwendet. Das logische Gewicht solcher verschiedenartiger Schriftverwendung kann selbstverständlich nicht immer das gleiche sein; auch soll nicht übersehen werden, daß die Logik des Orientalen eine andere ist als die des Abendländers. Neben dem unmittelbaren Beweis steht somit der mit Voraussetzungen arbeitende mittelbare Beweis und schließlich die Verwendung der Schrift in manch anderer Art. Das AT dient also nicht nur dem eigentlichen Beweis, sondern nicht selten auch einer bloßen *Beleuchtung* eines Sachverhaltes.

4. Von der Situation des NT fällt Licht auf die Situation des dogmatischen Schriftbeweises. Die Beleuchtung eines Sachverhaltes mit der Heiligen Schrift, also ihre Verwendung in einer Form des geistigen Sinnes, ist auch heute möglich, z. B. in der Liturgie, in der Kunst oder in der Predigt; aber nicht in der wissenschaftlichen

Theologie, sobald man einen Beweis verlangt. Da wiegt nur der Literalsinn, der nächste oder entfernte (sensus strictus oder proximus und sensus plenior oder remotus). Hier ist wiederum zu erinnern an die klaren Forderungen des Augustinus und des Thomas von Aquin.

Wie allgemein zugegeben wird, stehen verschiedene Dogmen nicht in formellen Worten in der Heiligen Schrift — die Schultheologie sagt: explicite —, sondern liegen nur in der Linie der Schrift oder, wie man sagt, sind nur implicite in ihr enthalten. So ist es, um zwei Beispiele zu nennen, bei den Dogmatisierungen von 1854 und 1950. Die Kirche hat beidemal nicht erklärt, in welcher Weise die definierte Lehre in der Schrift enthalten sei, in welchem Sinne Gen 3, 15 von ihr verstanden werde. Dies festzustellen, ist wohl auch nicht Sache des kirchlichen Lehramtes, sondern der Theologie. Dogmatik wie Exegese bemühen sich gerade bei diesem Schriftwort um die schwierige Frage, in welcher Weise oder in welchem Sinn es denn das aussage, was die Kirche ihm entnimmt[29]; denn der unmittelbare Wortlaut besagt dies keineswegs. Dabei ist zuerst zu fragen, in welcher Absicht hier oder anderwärts eine Stelle der Heiligen Schrift angezogen wird, zum Beweise einer Wahrheit oder zu ihrer bloßen Beleuchtung. Je nachdem kann das Schriftwort im engeren oder weiteren buchstäblichen Sinn oder nur typologisch, in übertragener oder anderer freier Weise verwendet sein.

Die Theologie bei der Erarbeitung der Glaubenslehre und schließlich das kirchliche Lehramt bei der Verkündigung der Lehre beziehen sich auf die Heilige Schrift als auf das „letzte Fundament" des Glaubens[30] — denn nichts kann katholische Lehre sein, was nicht schriftgemäß ist —, jedoch nicht nur auf sie. Aber wenn schon nicht in einer dogmatischen Verkündigung, so soll doch im dogmatischen Beweisverfahren gesagt werden, mit welchen anderswoher — aus Schrift oder Tradition — gewonnenen Einsichten ein Schriftwort verbunden worden ist, wenn diese oder jene im unmittelbaren Wortsinn nicht darin enthaltene Aussage ihm entnommen wird. Erst recht gilt dies, wenn eine neue Erkenntnis aus Schrift und Tradition erhoben werden soll. Man muß die für ein bestimmtes Schriftverständnis gesetzten Voraussetzungen kennen, um sich ein Urteil über die Legitimität oder Illegitimität einer Schriftinterpretation bilden zu

---

[29] Vgl. den Anm. 24 genannten Aufsatz von Bea.

[30] Vgl. Munificentissimus Deus: Haec omnia Sanctorum Patrum ac theologorum argumenta considerationesque (über die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel) Sacris Litteris, tamquam ultimo fundamento, nituntur (Acta Apost. Sedis 42 [1950] 767); dazu etwa A. Bea, La sacra Scrittura „ultimo fondamento" del domma dell' Assunzione, Estratto da „La Civiltà Cattolica", Roma 1950.

können. Hier braucht es eine innige, vertrauensvolle Zusammenarbeit von Exegese und Dogmatik.

Mitunter ist auch zu unterscheiden zwischen dem, was eine Schriftstelle sagt, und einer Lehrentwicklung, zu der diese Stelle Anstoß gegeben hat, mag nun dazu in ihr ein echter Ansatz liegen oder nicht. Es hieße in diesem Falle die Schriftstelle überfordern, wollte man die spätere Lehre bereits in ihr enthalten finden. Um ein Beispiel zu nennen: was die Theologie seit Origenes[31] in zunehmendem Maße aus Joh 19, 25—27 über die geistige Mutterschaft Marias an den Christen entnimmt, ist nicht mehr als eine Verwertung der Schrift im geistigen Sinne. Diese Stelle gab dazu Anlaß, und zwar mit Recht; aber wenn ich richtig sehe, bietet sie keinen legitimen Ansatz zu den theologischen Spekulationen, die man heute darauf baut, auch wenn sie einen Anstoß dazu ausübte[32].

IV. Ergebnis

Soll nun die Exegese unternehmungslustig überall in der Schrift nach einem sensus plenior, nach Typologien oder anderen Formen erweiterten Schriftverständnisses suchen? Keineswegs. In dieser Hinsicht haben rund zwei Jahrtausende der Schriftverwertung genug getan. Die erste Aufgabe der Exegese bezieht sich auf die Vergangenheit, auf das, was an Schriftverwertung bereits vorliegt, auf die Feststellung, in welchem Sinne schon in der Schrift selbst, dann im kirchlichen Raum, in der Begründung der Glaubenslehre und theologischer Meinungen, Schriftstellen verwendet werden. Eine zweite in die Zukunft gerichtete Aufgabe der Exegese wäre es, in ähnlicher Weise, wie es schon bisher in der Kirche geschehen ist, auch neue Sinngehalte aus der Schrift zu erheben und so die theologische Erkenntnis des in der Offenbarung niedergelegten Gotteswortes weiterzuführen[33]. Doch muß alle Interpretation der Schrift in methodisch sauberer, theologisch einleuchtender Weise geschehen. Das können nur methodisch gut geschulte, kritische Geister leisten, die nicht so leicht der sehr großen Gefahr erliegen, eigene Gedanken der Schrift unterzulegen, statt ihre Gedanken zu erheben. Die Dogmatik aber möge die Ergebnisse der Exegese beachten — was sie erfreulicherweise bereits in zunehmendem Maße tut —, auch wenn ihr hergebrachte,

---

[31] Joh-Kommentar I, 4, 23 (GCS 10, E. Preuschen, Orig. IV, Leipzig 1903, 8 f).

[32] Vgl. meine Ausführungen bei C. Feckes, Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria, Paderborn 1954, 33—36.

[33] Insofern verfolgen Paul Gaechter, F.-M. Braun, Karl Wennemer in ihren auf dem vierten Evangelium fußenden mariologischen Arbeiten ein grundsätzlich richtiges Anliegen, wenn man auch Bedenken gegen ihre Methode und ihre Ergebnisse haben kann.

liebgewordene Argumente entfallen. Sie verlange auch nicht einen Beweis und spreche nicht von Beweis, wenn vielleicht nur eine Beleuchtung aus der Schrift möglich ist.

Schließlich sollen Exegese und Dogmatik zusammenarbeiten, nicht die Exegese als Magd einer Königin, der Dogmatik, sondern beide als zwei ebenbürtige Schwestern in einem gegenseitigen Geben und Nehmen zur wahren und immer besseren Erkenntnis der Offenbarung Gottes.

(Abgeschlossen 20. September 1957.)

„Unsere Sünden und die Sünden unserer Väter“

Von Josef Scharbert, Bonn

Eine ganze Reihe von Exegeten und Religionshistorikern haben Untersuchungen angestellt über das gegenseitige Verhältnis zwischen israelitischem und altorientalischem Sündenbewußtsein [1]. Merkwürdigerweise haben dabei einige der auffallendsten Erscheinungen altorientalischer und alttestamentlicher Religiosität kaum Beachtung gefunden, die I. das Subjekt der Sündenbekenntnisse bzw. Bußgebete [2] und II. die Vorstellung „Sünden der Väter“ betreffen. Diesen beiden Fragen soll hier in einer kurzen Untersuchung nachgegangen werden, nicht um sie schon endgültig zu lösen, sondern um die Forschung darauf hinzuweisen, und sie zu weiteren diesbezüglichen Untersuchungen anzuregen.

A. Alter Orient

Es ist allgemein bekannt, daß bei den Ägyptern und Sumerern das Sündenbewußtsein nur sehr schwach entwickelt ist [3]. Die Ägypter

[1] R. Pettazzoni, La confessione dei peccati, 3 Bde., Bologna 1930—36; R. G. Castellino, Le lammentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele, Torino 1940; A. Barucq, Péché et innocence dans les Psaumes bibliques et les textes religieux de l'Égypte du Nouvel Empire, in: Études de Critique et d'Histoire Religieuses, Lyon 1948, 111—137; H. Frankfort, The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions, Oxford 1951; L. Moraldi, Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'AT, Analecta Biblica 5, Roma 1956; vgl. auch Fr. Stummer, Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau atl Psalmen, Paderborn 1922; J. Begrich, Vertrauensäußerungen im israelitischen Klagelied des einzelnen und in seinem babylonischen Gegenstück, ZAW 46 (1928) 221 ff.

[2] Nur W. von Soden in der Einleitung zu dem von ihm und von A. Falkenstein herausgegebenen Band Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich-Stuttgart 1953, 56, und R. Pettazzoni, a. a. O. II, 201 machen beiläufig auf das Fehlen eines Volksbewußtseins in den altorientalischen Gebetstexten aufmerksam.

[3] Zur Sündenauffassung bei den Ägyptern vgl. H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1951, 760 f; H. Junker, Pyramidenzeit,

haben uns mit Ausnahme sogenannter „negativer Sündenregister"[4] und einiger weniger Bußtexte aus der Zeit der 19. Dynastie[5] — beide Gruppen von Texten enthalten rein individuelle Aussagen — keine Sündenbekenntnisse hinterlassen. Die Sumerer scheinen, wie eine jüngst entdeckte Tontafel zeigt[6], zwar an eine allgemeine Sündhaftigkeit der Menschheit geglaubt zu haben, doch ist bisher kein Klagelied oder Bußgebet mit einem Schuldgeständnis gefunden worden. Die westsemitischen Inschriften und die Texte von Ugarit haben, wenn auch die betreffenden Völker den Begriff der Sünde kannten, bis jetzt keinen Bußtext o. dgl. geliefert[7].

Dagegen liegen eine größere Anzahl von Gebeten, Klageliedern, Beschwörungen u. dgl., in denen ein Unglücklicher, meistens ein Kranker, über die eigenen Sünden oder solche seiner Vorfahren, Verwandten und Freunde klagt, von Akkadern[8], Hethitern[9] und aus altarabischen Inschriften[10] vor. Wenn wir diese Texte unter den beiden oben erwähnten Gesichtspunkten betrachten, stellen wir folgendes fest:

Zürich-Köln 1948, 90—107; H. Moderau, Die Moral der alten Ägypter nach Kap. 125 des Totenbuches, AfO 12 (1938) 258—268; W. Wolf, Individuum und Gemeinschaft in der ägyptischen Kultur, Glückstadt 1935, 16—25; J. Spiegel, Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion, Glückstadt-Hamburg 1935; L. Moraldi, a. a. O. 64—76. — Zur Sündenauffassung der Sumerer s. A. Falkenstein, in: Sum. und akkad. Hymnen und Gebete, 36; ders., Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung, Leipzig 1931.

[4] Vgl. Kap. 125 des Totenbuches, gesammelt von Ch. Maystre, Les déclarations d'innocence, Kairo 1937; H. Moderau, a. a. O. Übers.: A. Wilson in ANET, 34—36; H. Ranke, AOT, 9—12.

[5] A. Erman, Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt, Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. 1911, 1086—1110; Übersetzungen: B. Gunn in JEA 3 (1916) 86—87; J. A. Wilson ANET, 381; H. Ranke AOT, 32; vgl. dazu Pettazzoni, a. a. O. II, 28—30. 160 f. 312—314.

[6] S. N. Kramer, Man and his God, in: Wisdom in Israel and in the Ancient Near East (Festschrift f. H. H. Rowley), VT Suppl. 3, Leiden 1955, 170—186.

[7] Moraldi, a. a. O. 47—63.

[8] Meine im Druck befindliche Arbeit über „Väterfluch und Vätersegen" wird die betreffenden Texte eingehend besprechen. Zunächst sei verwiesen auf Moraldi, a. a. O. 7—32; Pettazzoni II; Ch.-F. Jean, Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens, Piacenza 1925; W. von Soden, Religion und Sittlichkeit nach den Anschauungen der Babylonier, ZDMG 89 (1935) 143—169, die reichlich Quellenbelege anführen.

[9] G. Furlani, Il peccato nella religione degli Hittiti, Giornale della Soc. Asiatica Italiana 3 (1935) 129 ff; Pettazzoni, a. a. O. III; Moraldi, a. a. O. 33—46. — Die interessantesten hethitischen Gebete sind die „Pestgebete des Muršiliš; dazu s. A. Goetze, Kleinasiat. Forschungen I/2, Weimar 1929; ders. in ANET, 394—396; A. Malamat, Doctrines of Causality in Hittite and Biblical Historiography, VT 5 (1955) 1—12; Pettazzoni, a. a. O. III, 39—46.

[10] G. Ryckmans, La confession publique des péchés en Arabie méridionale préislamique, Muséon 58 (1945) 1—14; W. Caskel, Lihjan und Lihjanisch, Köln-Opladen 1954; E. Dhorme, Les réligions arabes préislamiques, RHR 1947/48, jetzt in Recueil E. Dhorme, Paris 1951, 731—743; A. Barucq, a. a. O.; Pettazzoni, a. a. O. II, 24—50.

I. Die altorientalischen Sündenbekenntnisse *kennen kein „Wir"*, das die Kultgemeinde oder das Volk umfaßt[11]. Wohl gibt es sogenannte nationale oder kultische Klagelieder, die entweder von einem Chor, bestehend aus dem Tempelpersonal, oder vielleicht auch von allen bei der Feier am Heiligtum Anwesenden gesungen wurden[12]. Aber niemals sprechen die an der Liturgie Beteiligten in der „Wir"-Form von „unseren Sünden". Das ist umso merkwürdiger, als den akkadischen und hethitischen „Klageliedern eines Einzelnen" das Bekenntnis „meiner Sünden" ganz geläufig ist. Aber auch ganz abgesehen von den Klageliedern und Bußgebeten ist in altorientalischen Kulttexten das „Wir" des Volkes oder der versammelten Gemeinde äußerst selten, wenn nicht überhaupt ungebräuchlich[13]. Im Kult scheint sich also ein National- oder Gemeindebewußtsein in unserem Sinn überhaupt nicht bemerkbar gemacht zu haben[14]. Es spricht immer nur ein „Ich", das bald die Schutzgottheit des betreffenden Heiligtums, bald der König oder der Priester oder vielleicht auch ein Vorbeter ist.

II. Der Glaube, daß die Gottheit ein frevlerisches Handeln gegen die sakralrechtlich geschützte Ordnung nicht nur an dem Schuldigen, sondern auch an dessen Familie und Nachkommen ahndet, ist im ganzen Alten Orient nachzuweisen, auch bei Sumerern und Ägyptern. Er äußert sich insbesondere in den Flüchen, die Gesetzen, Urkunden, Verträgen als Sanktionen beigegeben sind oder die auf Bauwerken und Grabdenkmälern inschriftlich angebracht werden, um diese vor Zerstörung oder Profanierung zu schützen. In der religiösen Praxis des Alltags hat aber dieser Glaube nur schwachen Widerhall gefunden. Beschwörungstexte, Klagelieder und Bußgebete, in denen

---

[11] In den von E. Dhorme, a. a. O. 742 beigebrachten Beispielen kollektiver Sündenbekenntnisse sind unter dem „Wir" nicht das Volk oder die Kultgemeinde, sondern einige wenige einzelne Sünder, die sich gemeinsam den Sühneriten unterziehen, zu verstehen. — In dem Satz „Es ist so, wir haben es getan" im zweiten Festgebet des Muršiliš, § 9, Z. 1—6, besteht das „Wir" nur aus den beiden Einzelpersonen Muršiliš und seinem verstorbenen Vater.

[12] Vgl. die Klagelieder über Akkad und Ur in der Sammlung von Falkenstein-v. Soden, 187—189. 192—213 sowie die Tammuzliturgien bei M. Witzel, Tammuz-Liturgien und Verwandtes, Rom 1935; C. Frank, Kultlieder aus dem Ischtar- und Tammuzkreis, Leipzig 1939.

[13] Dem Verfasser dieser Zeilen ist es bisher nur in dem ugaritischen Text C. H. Gordon, Ugaritic Manual, Roma 1955, Nr. 2, Z. 32 f (und, falls die Ergänzung richtig ist, Z. 15) aufgefallen; hier ist von „unserem Opfer" die Rede. Herr Prof. Hermann Junker, Trier, macht mich noch auf die späten ägyptischen Osiris-Mysterien aufmerksam (Druckschriften der Wiener Akademie 54/1, 1910), in denen die Klagefrauen in der Wir-Form den Tod des Osiris beklagen.

[14] Vgl. W. von Soden in Sum. und akk. Hymnen und Gebete, 56. Selbst die altorientalischen Kriegsberichte scheinen kein patriotisches „Wir" zu kennen. In der reichhaltigen Sammlung altorientalischer Texte von Pritchard, ANET, finden sich nur zwei Beispiele für ein solches „Wir" („unser Heer"), beide aus Ägypten, nämlich S. 234 a (vgl. dazu die Anmerkung 17 von Wilson) und 257 b.

ein Unglücklicher über ein Leiden klagt, das er als Folge einer Sünde der Vorfahren betrachtet, gibt es nur bei Hethitern und Akkadern und selbst bei diesen Völkern sind sie, am Gesamtbestand ihrer religiösen Literatur gemessen, sehr selten. Der Kreis der Vorfahren, den man u. U. für eine Sünde als Ursache des eigenen Leidens verantwortlich macht, ist sehr eng; genannt werden immer nur der Vater, die Mutter, die Großeltern und höchstens noch die Urgroßeltern[15]. Die Vorstellung von einer auf einem Unglücklichen lastenden Schuld der „Väter" bleibt also auf den rein privaten Bereich der eigenen Familie beschränkt. *Der Glaube an eine von den „Vätern" — diese im Sinn von früheren Generationen der Nation — ererbte Schuld,* die ein *nationales Unglück,* den Zorn der Götter über die gegenwärtige Generation eines Volkes, *erklären würde, ist dem alten Orient völlig unbekannt*[16].

B. Altes Testament

I. Nach den Aussagen des Alten Testaments zu schließen, scheint in Israel das „Wir" im Kult durchaus heimisch zu sein, wie besonders Ex 5, 3; 20, 19; 24, 7; 32, 1 und andere Stellen zeigen und wie man für den Gottesdienst am Bundesheiligtum der „Zwölfstämme-Amphiktyonie" von vornherein anzunehmen geneigt ist (vgl. Jos 24, 16—24). Lieder wie Ri 16, 23 f[17]; Ps 80[18] u. a. sind in der Wir-Form abgefaßt. O. Eißfeldt[19] betrachtet Gebete wie Hos 6, 1—3; 14, 3—9; Jer 3, 22—4, 2; 14, 7—10; 14, 19—15, 4; Jes 63, 7—64, 11 als Nachdichtungen einer wesentlich älteren Gattung von kultischen Bußpsalmen oder Bußliturgien.

Eine genauere Untersuchung der alttestamentlichen Kultdichtung zeigt jedoch, daß die Verhältnisse keineswegs so einfach liegen. Man wird sich, wenn man den israelitischen Gottesdienst auf dem Hintergrund der altorientalischen religiösen Gebräuche betrachtet, allen Ernstes fragen müssen, ob nicht auch hier das „Ich" ursprünglich allein gebräuchlich war und demgegenüber das „Wir" als sekundär anzusehen ist. Im Pentateuch, im Josue- und im Richterbuch ist zu erwägen, ob nicht vielleicht erst ein späterer Redaktor oder Er-

[15] Das einschlägige Textmaterial wird in der Anm. 8 angekündigten Arbeit vorgelegt und besprochen.

[16] Bei der Seuche in den Pestgebeten des Muršiliš handelt es sich nicht um ein Strafgericht über die Nation, das durch die Sünden der „Väter" verursacht ist, sondern um „Herrscherstrafe" („ruler punishment"); dazu vgl. D. Daube, Studies in Biblical Law, Cambridge 1947, 154—189.

[17] Der Jubelruf „Unser Gott gab uns unseren Feind in unsere Gewalt!" ist hier zwar den Philistern in den Mund gelegt, doch ist dabei offenbar eigene kultische Gewohnheit auf ein fremdes Volk übertragen; vgl. O. Eißfeldt, Einleitung in das AT, ²Tübingen 1956, 116 f.

[18] Vgl. Eißfeldt, a. a. O. 132.

[19] A. a. O. 132 f.

zähler bei der Wiedergabe von kultischen Texten das „Wir“ nachträglich auf Grund der religiösen Praxis seiner Zeit an die Stelle eines älteren „Ich“ gesetzt hat. Vielleicht kann man diese These nicht mehr schlüssig beweisen oder widerlegen. Aber folgende Beobachtungen zeigen, daß eine solche Vermutung nicht aus der Luft gegriffen ist:

a) Gerade diejenigen Lieder, die von der Gattungsforschung und Literarkritik *als die ältesten Zeugnisse* der uns im AT noch erhaltenen altisraelitischen *Kultdichtung* erkannt worden sind, *sind in der Ich-Form abgefaßt:* Ex 15 und Ri 5. Beide Lieder werden im heutigen Zusammenhang einer Mehrzahl von Personen in den Mund gelegt: Das Moseslied dem Moses und dem ganzen Volke; das Deboralied der Prophetin Debora und dem Richter Barak. Dennoch heißt es im Lied selbst: „Singen will *ich* ... *Meine* Stärke und *mein* Ruhm ist Jahwe. Er ward *mir* zum Heile!“ Auch die kanonische Sammlung der Psalmen hat uns alte Kultlieder bewahrt, die im Ich-Stil gehalten sind, wo wir ein „Wir“ erwarten würden. So singt im Ps 118 die auf den Sion hinaufziehende Pilgerschar: „Tut *mir* die Tore der Gerechtigkeit auf!“ (V. 19). Das David in den Mund gelegte Lied 2 Sm 22 = Ps 18, wie so manche andere der sogenannten Königspsalmen, wird man wohl als Lieder aufzufassen haben, die nicht nur der König, sondern das ganze Volk oder wenigstens ein Chor gesungen hat[20]. Solche Ich-Lieder erwecken zumindest den Verdacht, daß im altisraelitischen Kult dem „Ich“ eine große, wenn nicht gegenüber dem „Wir“ sogar beherrschende Bedeutung zukam. Ein solcher Verdacht wird bestärkt durch die sicher sehr altertümliche Form der Orakelanfrage der gegen Benjamin vorgehenden Stämmekoalition „Soll *ich* zum Kampfe ausziehen“ und die darauf erteilte Antwort im Du-Stil Ri 20, 28, ferner durch das an die ganze Kultgemeinde gerichtete *„Du“* der ältesten Gesetzestexte (in den beiden „Dekalogen“ Ex 20 und 34; in den „apodiktischen“ Abschnitten des Bundesbuches Ex 22, 24—29; 23) und des „aaronitischen Segens“ Nm 6, 24—26, dem in der Antwort des Volkes ein „Ich“ entsprechen müßte.

Wann das „Wir“ gegenüber dem „Ich“ im Kult das Übergewicht erlangte, läßt sich wohl nicht mehr feststellen. Zur Zeit der „jahwistischen“ Redaktion der Pentateuchtradition scheint jedenfalls das „Wir“ schon neben dem „Ich“ zu stehen. Außerhalb des Pentateuchs dürfte das älteste Wir-Gebet Hos 6, 1—6 sein. Ob die Wir-Lieder des Psalters älter als Hosea sind, müßte erst durch eine eingehende

[20] Leider läßt sich über die relative Datierung der Psalmen noch kein endgültiges Urteil fällen. Aber gerade die meisten der von S. Mowinckel, Offersang og sangoffer, Oslo 1951, 227—248 und 280 f, als „nationale Klagepsalmen in der Ich-Form“ und „Königsdankpsalmen“ bezeichneten Lieder dürften der älteren Schicht der Psalmensammlung angehören.

Untersuchung geklärt werden. Demnach sprechen also zwar manche Gründe dafür, das „Wir“ im israelitischen Kult gegenüber dem „Ich“ als sekundär zu betrachten, doch wird man seine Verwendung bei gottesdienstlichen Feiern grundsätzlich immerhin mindestens schon in der frühen Königszeit voraussetzen müssen.

b) Späteren Datums als das kultische „Wir“ überhaupt ist aber nach Ausweis der alttestamentlichen Quellen das *Bußgebet in der Wir-Form, das Bekenntnis „unserer“ Sünden.* Wenn wir uns im Alten Testament nach solchen Sündenbekenntnissen umsehen, stellen wir fest, daß sie in den alten Pentateuchschichten und in den prophetischen Büchern vor Jeremia äußerst spärlich sind. Wir finden den Ruf „Wir haben gesündigt!“ o. ä. nur in Nm 14, 40 und 21, 7 und selbst hier wird man wieder fragen, ob nicht etwa das „Wir“ auf einen späteren Erzähler bzw. Bearbeiter zurückzuführen ist. Jedenfalls spielt sonst in der „jahwistischen“ Überlieferung die Buße oder das Sündenbekenntnis des Volkes für die Vergebung und Wiederbegnadigung durch Jahwe keine entscheidende Rolle; der Zorn Gottes über die Israeliten wird immer durch die Fürbitte des Moses besänftigt[21]. Das Bekenntnis „Wir haben gesündigt“ in Ri 10, 10—16[22]; 1 Sm 7, 6; 12, 10. 19; 3 Kg 8, 47 gehört dem „deuteronomistischen Rahmen“ an und stammt daher aus einer verhältnismäßig späten Zeit.

Das erste sicher datierbare Gebet um Tilgung der Schuld des Volkes in der Wir-Form finden wir erst bei Hosea, nämlich in 14, 3 f. Dabei ist zu beachten, daß der Prophet bisher eben ein solches Bußgebet auf Seiten des Volkes vermißt hat. Er formuliert ein solches Gebet und erwartet, daß es ihm seine Volksgenossen nachsprechen, um so die Voraussetzungen für die göttliche Verzeihung zu schaffen. Kultische Sündenbekenntnisse scheinen also zur Zeit des Hosea noch selten, wenn nicht ganz ungebräuchlich gewesen zu sein. Das Deuteronomium bietet uns in 1, 41 ein Beispiel für ein Wir-Sündenbekenntnis. Erst im „Rahmen“ des „Deuteronomisten“[23] und seit Jeremia (vgl. 3, 21—25; 8, 14; 16, 10) werden solche Gebete häufiger und in den exilischen und nachexilischen Schriften ist dann das Bekenntnis „unserer“ Sünden gang und gäbe.

Bemerkenswert ist vielleicht noch die Tatsache, daß die wenigen aus der Zeit vor Jeremia stammenden Wir-Bußgebete immer durch ein bestimmtes aktuelles Unglück oder durch das energische Auftreten eines Gottesmannes und seine Unheilsdrohung veranlaßt sind. Darum ist es fraglich, ob es vor Jeremia im Verlauf des Festzyklus

---

[21] Vgl. J. Scharbert, Der Schmerz im AT, Bonn 1955, 140—145.
[22] Vgl. auch Ri 2, 4; 3, 9; 4, 3; 6, 7.
[23] Vgl. die oben aus Ri-3 Kg angeführten Beispiele.

regelmäßig wiederkehrende Bußtage oder Bußliturgien gegeben hat, an denen das Volk sich durch ein allgemeines Sündenbekenntnis von der auf dem ganzen Volk ruhenden Schuld reinigte. Immerhin können wir feststellen, daß doch bereits in der Königszeit die israelitische Religion mit dem Sündenbekenntnis in der Wir-Form gegenüber den sonstigen altorientalischen Kulten etwas *wesentlich Neues* hervorgebracht hat, nämlich die Vorstellung von einer *nationalen Schuld*, die dem Alten Orient fremd ist.

c) Man kann nun fragen, ob ein solches „Wir" nur diejenigen, die sich einer Schuld bewußt sind, oder auch die vorbildlich *Frommen* der Gemeinde umfaßt. Im Pentateuch findet sich ein Gebet des Moses, in dem dieser große Gottesmann von „unseren Sünden" spricht, nur in der „deuteronomistisch" überarbeiteten Stelle Ex 34, 9[24], während sonst weder Moses, noch später Josua, noch ein Prophet vor Micha, noch irgend ein anderer Gottesmann oder hervorragender Frommer in der Fürbitte oder in einem stellvertretend für das Volk gesprochenen Bußgebet „unsere Sünden" bekennt. Immer reden solche Männer nur von „euren" oder „ihren" oder „seinen" (scil. des Volkes, Israels) Sünden. Zu Hos 14, 3 f wurde schon oben bemerkt, daß sich hier nicht der Prophet selbst in das Sündenbekenntnis einschließt, sondern es nur seinem schuldbeladenen Volk vorspricht. Wenn wir das „Wir" von Ex 34, 9 dem „Deuteronomisten" zuzuschreiben haben, dann ist als das älteste derartige stellvertretende Wir-Sündenbekenntnis eines Gottesmannes Mi 7, 19 f anzusehen. Die vorexilische Datierung des ganzen Abschnittes Mi 7, 8—20 ist zwar umstritten. Die meisten Exegeten setzen heute diese „prophetische Liturgie" in die Zeit nach 587 an[25]. Doch sind die für nachexilische Datierung vorgebrachten Gründe wenig stichhaltig und man wird den Abschnitt ohne weiteres in die Königszeit verlegen dürfen. Dann steht auch nichts im Wege, ihn Micha zuzuschreiben[26]. In 7, 19 f ist der Personenwechsel so auffallend, daß sich die meisten Erklärer und auch schon die alten Übersetzer veranlaßt sahen, den Text zu ändern und den Personenunterschied auszugleichen. Doch spricht m. E. gerade die Unsicherheit in der Personenwahl dafür, daß es sich um eine neue, bisher nicht übliche Form des Fürbittgebets

---

[24] Vgl. J. Scharbert, a. a. O. 144.

[25] Vgl. dazu Fr. Nötscher in Echter-Bibel z. St.; A. Weiser, ATD z. St.; ders., Einleitung[4], 206; H. Gunkel, Der Micha-Schluß, ZSem 2 (1924) 145—173; Aa. Bentzen, Introduction II, 149; F. Praetorius, Zum Micha-Schluß, ZSem 3 (1925) 72 f; G. Hylmö, De s. k. profetiska liturgiernas rytm, stil och komposition, I, 1929, 10 f.

[26] Vgl. Bo Reicke, Mika 7 såsom messianisk text, SEÅ 12 (1947) 263—286; O. Eißfeldt, a. a. O. 503 f.

handelt. Der unter der Sünde und Not seines Volkes leidende Prophet schwankt noch zwischen dem „sie" und dem „wir", da es ihm wohl noch nicht so selbstverständlich dünkt, daß er als Frommer von der Schuld seiner Volksgenossen selbst belastet sein soll. Daher die merkwürdige Formulierung: „Wer ist, o Gott, wie du, der Schuld vergibt und Frevel verzeiht dem Rest seines Erbes? ... Wer wird sich *unserer* wieder erbarmen und tilgen *unsere* Schuld? Du wirfst ins Meer *ihre* Sünden"[27].

Noch der fromme König Josia scheut sich, das „unsere Sünden" in den Mund zu nehmen. Hat doch gerade er guten Willens alle Anstrengungen unternommen, das Volk von den Sünden zu reinigen und in einer energisch durchgeführten Kultreform die religiösen Mißbräuche in seinem Lande abzustellen. Als er darum nach der Auffindung des Gesetzbuches von den bevorstehenden Strafgerichten erfährt, sieht er sich nicht veranlaßt, bei Jahwe um die Vergebung „unserer" Sünden vorstellig zu werden, sondern er macht das Versagen früherer Geschlechter für den göttlichen Zorn verantwortlich (4 Kg 22, 13).

Ganz unbefangen fühlt sich erst Jeremia in einem stellvertretenden Bußgebet und in leidenschaftlicher Fürbitte mit seinem schuldbeladenen und vom Gericht bedrohten Volk solidarisch, wenn er im Anschluß an eine schreckliche Unheilsdrohung (Jer 14, 1—6) ausruft: „Zwar klagen *uns unsere* Sünden an, doch handle, Jahwe, deinem Namen zuliebe! Ja, groß ist *unser* Abfall; gegen dich haben *wir* gefehlt!" (14, 7)[28]. Hier gebraucht wohl der Prophet Gebetsformeln, die ihm aus den damals bereits üblichen Volksbußgottesdiensten geläufig waren[29]. Im Gegensatz zu Jeremia bewahrt Ezechiel von den Volksgenossen, die er als Sünder betrachtet, noch stärker Distanz; er spricht immer nur von „ihren" oder „euren" oder „seinen" (Israels bzw. Judas) Sünden. Erst während und nach dem Exil wird es allgemein Brauch, daß auch hervorragende, völlig unbescholtene Persönlichkeiten, die als vorbildlich fromm gelten, in ihren Gebeten von „unseren" Sünden reden: Jes 59, 12; 64, 8; Esr 9, 6. 7. 13; Neh 1, 6; 9; Dn 9; Bar 1—3; 2 Mkk 7, 18. 32.

---

[27] Vgl. J. Scharbert, a. a. O. 160. 192.

[28] Dieses Bußgebet ist dem ganzen Zusammenhang nach nicht nur dem Volk in den Mund gelegt, sondern vom Propheten im Namen und in Vertretung des Volkes gesprochen; es ist ein Teil der Fürbitte, die Jahwe in 14, 11 und 15, 1 zurückweist.

[29] Vgl. 3, 25; 8, 14; 16, 10, wo es sich nicht um Fürbitte des Propheten, sondern um wirkliches Volksgebet handelt. Nach A. Weiser ATD liegt in Jer 3, 21—4, 2 eine Bußliturgie in einer bereits aus dem alten Bundeskult überkommenen Form vor; das wird man jedoch bezweifeln müssen. Der alte Bundeskult dürfte zwar Klage-Liturgien gehabt haben, aber nach dem oben Gesagten kaum eigentliche Bußliturgien.

II. Es fällt auf, daß trotz des aus alter Zeit stammenden und allgemein anerkannten Glaubenssatzes „Jahwe ist der Gott, der die Sünden der Väter an den Kindern und Kindeskindern, an den Nachkommen im dritten und vierten Glied heimsucht“ (Ex 20, 5 f; 34, 6 f; Nm 14, 18; Dt 5, 9 f; 7, 9 f; Jer 32, 18)[30] und trotz der häufigen Flüche über Frevler und ihre Nachkommen sowie der Erzählungen von Strafgerichten über einzelne Sünder und deren Familien oder Dynastien im Alten Testament kein Klagelied oder Bußgebet eines einzelnen nachzuweisen ist, in dem der Beter ein göttliches Strafgericht auf die Sünden seiner eigenen leiblichen Ahnen zurückführen würde[31].

a) Dagegen erscheinen seit der Zeit des Josia die *„Väter“* in Sündenbekenntnissen, nicht als leibliche Vorfahren einzelner Beter, sondern als die *früheren Generationen der Nation.* Als Josia die Unheilsankündigung im Gesetz vernimmt, ruft er bestürzt aus: „Groß ist der Zorn Jahwes, der gegen uns entbrannt ist, weil *unsere Väter* auf die Worte dieses Buches nicht geachtet und nicht getan haben, was in ihm geschrieben steht“ (4 Kg 22, 13; 2 Chr 34, 21)[32].

Die Gepflogenheit, für ein bevorstehendes oder hereingebrochenes Unglück die Sünden der Vorfahren verantwortlich zu machen, ist wahrscheinlich durch ein Mißverständnis der prophetischen Predigt veranlaßt. Die Propheten hatten die sittlich-religiösen Mißstände und die Nöte der Gegenwart auf die ständige Untreue des Volkes seit den Tagen der Väter in der Vorzeit zurückgeführt und das Versagen der früheren Generationen beklagt. Doch hatten sie dabei nicht nur die Sünden „eurer Väter“, sondern auch „eure Sünden“ angeprangert: Vgl. Am 2, 4; Hos 9, 10; 10, 9; 12, 7. 15; Jer 2, 5—8; 7, 26; 9, 12 f. Jene Scheltreden der Propheten hatten aber zunächst eine andere als die beabsichtigte Wirkung. Anstatt sich vor allem von den eigenen Sünden zu distanzieren und die gottlosen Väter nicht mehr nachzuahmen, hält man sich selbst für unschuldig und klagt nur die Väter an, die man für alles Unheil verantwortlich macht. Während Josia immerhin sagen konnte, daß er und sein Volk wenigstens alles getan haben, um die gottgewollte Ordnung wieder herzustellen, und im Hinblick auf die Generation des Manasse und Amon mit einer gewissen Berechtigung auf die Sünden der Väter hinweisen konnte, kehrt die folgende Generation wieder zu den früheren

[30] Vgl. dazu meinen Aufsatz in Bib 38 (1957) 130—150.

[31] Ps 51, 7 gehört natürlich nicht hierher, da es dort nicht um eine aktuelle Sünde der Mutter, sondern um die allgemeine Menschheitsschuld geht.

[32] Der Chronist legt ein solches Bekenntnis der Sünden „unserer Väter“ in 2 Chr 29, 6 bereits Hiskia in den Mund, doch hat er dabei offensichtlich spätere Gebetsgepflogenheiten auf eine viel ältere Zeit zurückprojiziert und war dabei vielleicht durch 4 Kg 22, 13 beeinflußt.

Mißbräuchen zurück, ohne sich selbst ihres gottlosen Tuns bewußt zu werden. Als sich infolgedessen der Zorn Gottes immer nachhaltiger kundgibt und die Unheilsankündigungen der Propheten immer eindringlicher werden, zieht man daraus nicht die Konsequenz, indem man die eigenen und der Väter Sünden bekennt, sondern betrachtet man sich als unschuldiges Opfer göttlicher Willkür, die die Frevel der Väter an den Söhnen heimsucht. So lehnt man sich gegen Gott auf. Religiöse Gleichgültigkeit und moralische Resignation greifen um sich, die die eigene sittliche Anstrengung als sinnlos erscheinen lassen, und finden in dem Sprichwort ihren prägnanten Ausdruck: „Die Väter haben saure Trauben gegessen, den Söhnen aber werden die Zähne stumpf!“ (Jer 31, 29; Ez 18, 2).

b) Gegen eine derartige Verkennung und Verdrehung der prophetischen Predigt wenden sich mit aller Entschiedenheit Jeremia und Ezechiel und betonen dem gegenüber die Notwendigkeit der eigenen Buße und Umkehr (Jer 31, 30; Ez 18, 3—32). Dabei leugnen sie aber keineswegs, daß auch das Versagen der Vorfahren einen unheilvollen Einfluß auf die Gegenwart ausübt, und fordern in der gegenwärtigen Periode des göttlichen Strafgerichts eine radikale Distanzierung von den *eigenen und der Väter Sünden:* vgl. Jer 7, 12—14; Ez 16; 37, 25[33]. Somit stimmen die beiden Propheten ganz mit der Forderung von Lev 26, 40 überein, die Israeliten sollten gerade unter dem Zwang des Gerichtes „ihre Schuld und die Schuld ihrer Väter bekennen, die sie infolge ihrer Treulosigkeit auf sich geladen haben, weil sie als Sünder lebten vor meinem Angesicht.“ Es hat sehr lange gedauert, bis das Volk ein solches aufrichtiges und rückhaltloses Bekenntnis *„unserer und unserer Väter Sünden“* sprechen lernte.

Der alttestamentliche Quellenlage nach zu schließen, war Jeremia der erste, der in seiner Verkündigung den entscheidenden Schritt von dem anklagenden „eure und eurer Väter Sünden“ seiner Vorgänger zu dem seinem Volk vorgesprochenen Bekenntnis „unserer und unserer Väter Sünden“ tat (Jer 3, 25). Nun wird diese Form des nationalen Bußgebetes *für die Frömmigkeit der nachexilischen Gemeinde charakteristisch.* Wohl klagt noch das Volk nach der Katastrophe des Jahres 587: „Unsere Väter haben gefehlt, sie sind dahin; ihre Schuld müssen wir tragen!“; aber sogleich fügt man hinzu: „Weh uns, daß *wir* gesündigt!“ (Klgl 5, 7. 16). Seither betrachtet sich die jüdische Gemeinde mit den schuldig gewordenen Geschlech-

[33] Zu den angeblichen Widersprüchen zwischen „kollektivistischen“ und „individualistischen“ Anschauungen in Jer und Ez s. Fr. Spadafora, Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento, Rovigo 1953, 365—398.

tern der Vorzeit als eine Einheit und fühlt sich, wenn sie vor Gott steht, in ihrem drückenden Sündenbewußtsein verpflichtet, jeder Bitte um Jahwes Gnadengaben das Bekenntnis vorauszuschicken: „*Wir* haben gesündigt *samt unseren Vätern; wir* wurden schuldig und taten unrecht!“ (Ps 106, 6; Neh 9, 2; Jdt 7, 28).

Wenn nun auch *einzelne Fromme* sich in ihren eigenen Anliegen oder im Fürbittgebet für ihr Volk an Gott wenden, dann betrachten sie sich immer als unwürdige Glieder des einen seit den Tagen der Vorzeit mit Schuld befleckten Volkes[34]. Sie können sich nicht losgelöst von der großen Masse ihrer Volksgenossen als Fromme und Unbescholtene betrachten, sondern bekennen, vom Bewußtsein der Schuld niedergebeugt: „Mein Gott, ich bin voller Scham und erröte. Ich kann zu dir, mein Gott, mein Antlitz nicht erheben, denn unsere Vergehen wuchsen uns über das Haupt. Unsere Schuldenlast ist groß und reicht bis zum Himmel. *Von den Zeiten unserer Väter an* sind *wir* in schwerer Schuld bis zum heutigen Tag!“ (Esr 9, 6 f; ähnlich Neh 1, 6; Dn 9, 15—19; Bar 1, 15—19; Tob 3, 2—5). Ja im Grunde genommen sind die beiden großen Geschichtswerke, das „deuteronomistische“ und das „chronistische“, nichts anderes als in großem Rahmen durchgeführte nationale Schuldbekenntnisse eines Frommen nach Art von Ps 106; Esr 9 und Bar 1 f. Bis in die Apokalyptik (vgl. 3 Esr 8, 73 f) und in die Gemeinde von Qumrân (vgl. 1 QS I/21—26; 1 QH IV/34—37; CD XX/27—30) hinein bleibt diese Art von nationalem Bußgebet in Übung.

c) Aber die Formel „unsere und unserer Väter Sünden“ scheint doch nicht in alle Kreise des nachexilischen Judentums Eingang gefunden zu haben. Wir finden nämlich eine Gruppe von Texten, die zwar von den Freveln der Vorfahren wissen, die aber *die gegenwärtige Generation als von der Schuld der Väter nicht belastet betrachten.* Für sie ist die gegenwärtige jüdische Gemeinde das unbefleckte Gottesvolk, das mit den Sünden der Väter nichts zu tun hat. So denkt im Gegensatz zu ihren jammernden Volksgenossen Judit und schöpft aus dieser ihrer Anschauung das unerschütterliche Vertrauen auf die Rettung (Jdt 8, 17—20 gegenüber 7, 28; vgl. auch 5, 19). Für den weisen Jesus Sirach ist das Andenken der abtrünnigen Väter erloschen; „sie wurden, als wären sie nie gewesen“. Dagegen leben die frommen Väter in den jetzt Lebenden, „die am Bunde festhalten“, fort (Sir 44, 9—12). Der Verfasser des Weisheitsbuches ist voll Zu-

[34] Die Worte des Isaias in Is 6, 5 „Ich wohne in einem Volk unreiner Lippen“ hat mit der hier behandelten Auffassung von nationaler Schuld nichts zu tun. In Is 6, 5 geht es um die allgemeine Sündhaftigkeit der Kreatur, um den unendlichen Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpfen, der sogar die Seraphe veranlaßt, ihr Antlitz und ihren Leib zu bedecken.

versicht, da „uns ja nicht die übelsinnende Kunst der Menschen verführt hat" wie die abtrünnigen Vorfahren (Sap 15, 1—4).

Ergebnisse

Wir können nun die Ergebnisse der Untersuchung zusammenfassen.

Die alttestamentliche Frömmigkeit unterscheidet sich in zwei wesentlichen Punkten von der religiösen Praxis anderer altorientalischer Völker: Der Alte Orient kennt nur Sündenbekenntnisse in der *Ich-Form*, Israel hat auch solche in der *Wir-Form*. Im Alten Orient macht man die *Ahnen für persönliches Unglück* verantwortlich; in Israel glaubt man, daß *das religiöse Versagen der früheren Generationen nationale Strafgerichte* heraufbeschwört.

Die Vorstellung „unsere Sünden und die Sünden unserer Väter" hat aber in Israel eine verhältnismäßig klar überschaubare Entwicklung durchgemacht.

1. Ob Israel von Anfang an überhaupt ein *kultisches „Wir"* kannte, ist nicht mit Sicherheit auszumachen. Gerade die ältesten erhaltenen Kulttexte sind Ich-Gebete[35]. Doch gibt es daneben sicher schon mindestens seit der frühen Königszeit, wenn nicht eher, ein kultisches „Wir".

2. Ob *Bußgebete in der Wir-Form* schon der „jahwistischen" Pentateuchtradition bekannt waren, läßt sich schwer sagen. Seit Hosea sind sie jedoch sicher vorhanden, doch sind sie in der Königszeit durch aktuelle Notlagen veranlaßt. Ob es im Festzyklus regelmäßig wiederkehrende Bußliturgien gegeben hat, ist fraglich.

3. Vor Micha *schließen sich Gottesmänner und Propheten nicht in das Sündenbekenntnis des schuldbeladenen Volkes ein*, da sie als von der Sünde nicht belastet gelten. Erst seit Jeremia wird es allgemein üblich, daß auch überragende Fromme sich mit dem büßenden Volk solidarisch erklären und sich in das Bekenntnis „wir haben gesündigt" einschließen.

[35] Das „Ich" der Psalmen hat zwar schon eine Reihe von Untersuchungen angeregt, doch sind die Ergebnisse so umstritten und ist vor allem sein Verhältnis zum „Wir" noch kaum beachtet worden, daß weitere Untersuchungen notwendig sein werden. Genannt seien: R. Smend, Über das Ich der Psalmen, ZAW 8 (1888) 49—147; E. Balla, Das Ich der Psalmen, Göttingen 1912; Sven Linder, Individuella och kollektiva psalmer, Kristendomen och vår Tid 23 (1923) 45—53; A. Wendel, Das freie Laiengebet im vorexilischen Israel, Leipzig 1931; H. Gunkel-J. Begrich, Einleitung in die Psalmen, Göttingen 1933; S. Mowinckel, Psalmenstudien, Kristiania 1921—23, bes. I, II, V, VI; ders., Nyere synpunkter for forståelsen av de bibelska salmer, Nordisk Tidskrift II/5 (1929) 187—200; ders., Offersang og sangoffer, Oslo 1951, bes. 50—56. 89—91. 227—268; ders., Traditionalism and Personality in the Psalms, HUCA 23/1 (1950/51) 205—231. — Auch in den vielen Untersuchungen über die „Feinde" in den Psalmen, auf deren Aufzählung hier verzichtet wird, ist gelegentlich das Problem, wer das „Ich" in den Psalmen ist, berührt.

4. Seit Josia klagen die Frommen bzw. das Volk über die *„Sünden der Väter"*. Dabei stehen sie unter dem Einfluß der Propheten, die die Gottlosigkeit der Väter angeprangert hatten. Die breite Masse des Volkes betrachtet aber, die Scheltreden der Propheten mißverstehend, die von den Vätern übernommene Schuld als ein schicksalhaftes Unheilserbe, das jede eigene Anstrengung illusorisch macht und das göttliche Gericht mit zwingender Notwendigkeit herbeiführt.

5. Seit Jeremia setzt sich in der Bußpraxis sowohl der Gemeinde wie der einzelnen Frommen das Bekenntnis *„unserer und unserer Väter Sünden"* durch und bleibt bis ins neutestamentliche Zeitalter ein Charakteristikum jüdischen Betens.

6. *Gewisse Kreise,* besonders die Weisheitslehrer, *machen diese Praxis nicht mit.* Nach ihnen hat die gegenwärtige Gemeinde als das makellose Gottesvolk nur etwas mit den frommen Vätern, *nichts aber mit den gottlosen Geschlechtern der Vorzeit zu tun.*

(Abgeschlossen am 7. September 1957.)

Der Gottesname Jahwe im Lichte der neuesten Forschung

von Rudolf Mayer, Regensburg

Im Werden der atl Religion bedeutet die überragende Gestalt des Moses und die von ihm eingeleitete Religionsstiftung zweifellos einen Markstein. Gewiß war es nicht so, daß der von ihm verkündete Glaube einen grundsätzlichen Bruch mit der religiösen Vergangenheit seines Volkes bedeutete; denn nach dem klaren Zeugnis der Schrift wird dem Moses geoffenbart, daß der Gott, von dem er künden soll, der gleiche ist, der sich schon den Vätern kundgab. Andererseits war aber doch die Religionsstiftung des Moses von grundlegenden neuen Ideen erfüllt, die fortan ein unverlierbares Element in der atl Religionsgeschichte darstellten. Ausgangspunkt des religiösen Erlebnisses war dabei für Moses die Erfahrung einer geschichtlichen Wirklichkeit Gottes, die in der Befreiung seines Volkes aus Ägypten und der darauffolgenden Bundesschließung am Sinai sich kundtat und seit dieser Zeit den Pol alles religiösen Denkens bildete, um den die Gedanken Israels in der Folgezeit immer wieder kreisten. Also nicht eine Naturgottheit wie die altorientalischen Natur- und Astralgötter war es, sondern ein persönlicher, in der Geschichte sich offenbarender Gott, welchen Moses den zu seiner Verehrung zusammengeschlossenen

Stämmen als Bundesgott nahe brachte, der als solcher mit ganz bestimmten, alle Lebensverhältnisse berührenden Forderungen an die Seinen herantrat und auf deren Beobachtung sie verpflichtete. Damit war der Religion Israels ein Stempel aufgeprägt, der sie als einzigartige Größe von allen anderen Religionen des Orients abhob und ihr eine Richtung wies, die auch für die großen Propheten Israels stets maßgebend blieb. Dazu kommt als unterscheidendes Merkmal noch das Fehlen von Mittelwesen, die sonst vielfach im Alten Orient den Verkehr zwischen dem Gott und seinen Verehrern vermitteln, das Nichtvorhandensein eines weiblichen Komplementes, sowie das absolute Fehlen einer Mythologie, die in den polytheistischen Religionen als Folge der hier gegebenen Personifikation der Naturerscheinungen notwendigerweise auftritt. Aber auch der ethische Monotheismus, der die Sünde als Übertretung eines klaren, von Gott kundgemachten Gebotes erscheinen läßt, die nicht durch irgendwelche magische Zauberriten und Praktiken ungeschehen gemacht werden kann, sondern nur durch die von Gott gewährte Verzeihung, ist letzten Endes in dem von Moses seinem Volke verkündeten Glauben schon grundgelegt.

Einen Wesenszug der Mosesreligion bildet bekanntlich auch die Tatsache, daß bei ihm zuerst der Gott des AT sich unter einem ganz bestimmten Namen, Jahwe, offenbart. Nach dem Zeugnis von Ex 6, 2—3 hat Gott sich den Patriarchen unter dem Namen El Šaddaj zu erkennen gegeben, während er seinen Namen Jahwe noch nicht kundtat. Die Heilige Schrift gibt keine Gründe für diesen Wechsel des Gottesnamens an; wir können aber sehr wohl Momente anführen, die es als angemessen erscheinen lassen, daß mit der neuen durch Moses eingeleiteten Phase der Entwicklung der atl Religion auch die Kundmachung eines neuen Gottesnamens sich verband. Es läßt sich zunächst feststellen, daß für die weitere Entwicklung des religiösen Denkens in Israel die Offenbarung Gottes unter diesem Namen Jahwe von außerordentlicher Bedeutung war. Man hat zwar schon gesagt, daß hier eine gewisse Anpassung an Verhältnisse der polytheistischen Religionsausübung vorliegt, insofern sich Gott einen Eigennamen gibt, als ob er von anderen göttlichen Wesen sich unterscheiden wollte. Aber dieser ursprünglich heidnische Brauch ist in der Religion des AT mit einem ganz anderen Inhalt erfüllt. Die Namensoffenbarung Gottes will dem Volke Israel dazu verhelfen, zu diesem Gott in ein tiefes und inniges Verhältnis zu treten. Während es z. B. in dem Amonshymnus (Papyrus Leiden 350) heißt, daß man auf der Stelle in einem gewaltsamen Tode hinstürzt, wenn man den geheimen Namen des Gottes ausruft, den man nicht kennen darf, oder während nach anderen ägyptischen Traditionen die Göttin Isis dem

Re durch eine List seinen Namen entlockt, offenbart Jahwe im AT aus freien Stücken seinen Namen. Tatsächlich ist die Geschichte des atl Monotheismus und seine Bewährung im Kampfe mit der polytheistischen Umwelt gar nicht denkbar ohne diesen Namen Jahwe. Denn er hat weithin dazu beigetragen, eine der wichtigsten und für das religiöse Leben des alten Israel bedeutungsvollsten Vorstellungen aufrecht zu erhalten, nämlich die von der lebendigen Persönlichkeit Gottes, der nie zur bloßen Abstraktion wurde, wie sich das manchmal bei Gottesvorstellungen außerhalb des Bereiches der biblischen Offenbarung zeigt, die auf dem Wege philosophischer Spekulation gewonnen wurden. Als aber schließlich nach der Landnahme Israels in Kanaan die große Gefahr drohte, daß zwischen der Jahweverehrung und dem Baalskult, wie er dort heimisch war, sich ein Synkretismus herausbildete, da war es wieder dieser charakteristische und mit historischen Erinnerungen beladene Name Jahwe, der es erleichterte, die hier drohende Gefahr zu überwinden.

Es war eine neue, wahrhaft prophetische Art des Gotteserlebnisses, das dem Moses geschenkt wurde und ihn erkennen ließ, daß der alte Vätergott[1] noch lebte und bereit war, jetzt wieder wirksam als helfende Macht in das Leben derer einzugreifen, aus denen er sich ein auserwähltes Volk schaffen wollte. Man hat diese Art des Gotteserlebnisses des Moses schon in Parallele zu der Zarathustras und Mohammeds gesetzt. Bei aller Anerkennung der Tatsache, daß es sich natürlich bei Moses um eine ganz einzigartige Offenbarung des wahren Gottes handelt, bei der der bibelgläubige Mensch immer eine gewisse Schranke zum Gotteserleben von außerhalb der eigentlich biblischen Offenbarung stehenden Menschen setzen wird, besteht tatsächlich religionstypologisch gesehen eine gewisse Ähnlichkeit, insofern auch Zarathustra und Mohammed aus ihrem persönlichen Gotteserlebnis heraus in die Lage versetzt wurden, eine Gottheit, deren Gestalt ihre Vorzeit wenigstens in Umrissen bereits gekannt

[1] Die bekannte von A. Alt (Der Gott der Väter, Stuttgart 1929 = BWANT, herausgegeben von R. Kittel, 3. F. H. 12) vertretene These, die verschiedenen in der Genesis bei den Patriarchenerzählungen auftretenden Gottesnamen würden sich auf ursprünglich getrennte kanaanäische Numina beziehen, die erst später nach der Landnahme in die Gestalt des Israelgottes zusammengeflossen wären, hat nicht nur das Zeugnis der Schrift gegen sich, nach der es immer ein und derselbe Gott ist, der, wenn auch unter verschiedenen Bezeichnungen und an verschiedenen Orten, sich den Patriarchen offenbart, sondern sie ist auch innerlich unwahrscheinlich. Mit Recht hat sich gegen sie M. Buber (Moses², Heidelberg 1952, 207) gewandt: „Keineswegs ist daraus, daß jeder der Väter eine Sonderbezeichnung für den Gott hat, der sich ihm offenbarte, zu schließen, daß damit drei verschiedene Götter gemeint seien. Wer vom Vater oder Stifter eine Tradition über dessen Gott empfängt, wird den, der sich ihm offenbart, zwar mit jenem identifizieren, zugleich aber die für ihn und seinen Kreis grundwichtige Tatsache seiner persönlichen Beziehung zu diesem Gott in einem neuen Beinamen ausdrücken."

hatte, in bisher ungeahnter Wirkungsmächtigkeit vor der Seele ihrer Zeitgenossen erstehen zu lassen, wobei auch im Falle Zarathustras wahrscheinlich dieser Gott unter einem neuen, vom iranischen Propheten selbst geprägten Namen auftritt, während seine ursprüngliche Benennung uns nicht mehr bekannt ist. Wir sehen aber auch bei Moses, wie der neue Gottesname die nunmehr einzigartige Verbindung zwischen Jahwe und seinem Volke gegen die frühere, weniger spezifische Gottesbenennung El äußerlich abgrenzen will.

Bezüglich dieses neuen Gottesnamens Jahwe erhebt nun die Forschung die Frage, was dieser Name, etymologisch betrachtet, eigentlich bedeutet. Diese Frage hat nicht nur eine rein historisch-philologische Bedeutung, sondern kann darüber hinaus u. U. wichtige Aufschlüsse über zentrale Vorstellungen der mosaischen Religionsstiftung geben. Gewiß ist es nicht immer so, daß die Etymologie eines der religiösen Sphäre angehörenden Wortes eine adäquate Vorstellung von dem Begriffsinhalt gibt, mit dem das Wort im lebendigen Gebrauch der betreffenden religiösen Sprache erfüllt ist; denn hier können Bedeutungsverschiedenheiten eingetreten sein, die den Sinngehalt von der ursprünglichen Bedeutung der zugrunde liegenden Wortwurzel weggeführt haben. Ohne Interesse sind aber solche etymologische Forschungen nie, und wenn die Bibel, wie es im Falle des Namens Jahwe geschieht, selber eine solche etymologische Namensdeutung an die Hand gibt[2], dann muß diese sorgfältig und mit allen theologischen Konsequenzen, die sich daraus ergeben, geprüft werden. Die weitere Frage, ob dieser Name etwa eine außer- oder innerisraelitische Vorgeschichte gehabt hat, oder vielleicht überhaupt aus der Fremde entlehnt ist, wird besonders von Forschern der kritischen Schule gestellt, die mit den Angaben der Heiligen Schrift sich nicht zufrieden geben, sondern glauben, noch weiter in die Vergangenheit zurück vorstoßen zu müssen, um ohne die Annahme einer speziellen Offenbarung das Aufkommen des neuen Gottesnamens zu erklären. Die Ergebnisse, zu denen solche Untersuchungen gelangt sind, müssen natürlich auch hier geprüft werden. Es wird sich sogar empfehlen, diesem Fragenkomplex zuerst nachzugehen, da aus der Beantwortung der hier aufgeworfenen Probleme u. U. sich

[2] Dabei könnte man allerdings daran denken, daß es in der Bibel viele Namenserklärungen gibt, wie etwa bei Kain, Noah, Abraham, Levi, Juda, Ephraim, Moses, Babel usw., die keine eigentlichen wissenschaftlichen Etymologien im modernen Sinne des Wortes darstellen, sondern mehr das sind, was man unter dem Begriff „Volksetymologie" versteht, die nur von einer ungefähren Annäherung an den Klang des Namens ausgeht und manchmal zu Deutungen kommt, die weit von dem abliegen, was im Namen selbst grundgelegt ist. Doch liegt an der Stelle Ex 3, 14 der Sachverhalt insofern anders, als es ja Gott selber ist, der seinen Namen hier erklärt, und ein besonders feierlicher Nachdruck auf der Stelle ruht.

wichtige Schlüsse zur Klärung des ersten Fragenkreises ergeben können.

Es sind bis in die jüngste Zeit hinein immer wieder Versuche unternommen worden, den Gottesnamen der mosaischen Religion, ja die ganze Gottesgestalt selber durch eine Entlehnung von anderen Religionen und Völkerkreisen her zu erklären. Eine große Rolle spielte in dieser Beziehung eine zeitlang die sog. Keniterhypothese, wonach die Midianiter, von denen die Keniter angeblich einen Teil bildeten[3], bereits vor Moses einen Gott Jahwe gekannt und verehrt hätten, den dann Moses durch Vermittlung seines Schwiegervaters Jethro kennengelernt habe. Nun gibt es zwar bestimmte atl Überlieferungen, aus denen hervorgeht, daß die Keniter zu Israel in freundschaftlichen Beziehungen standen (Ri 5, 24 ff; 1 Sm 15, 6; 30, 29), was bis auf die Zeit des Exodus zurückzugehen scheint, in der sie sich dem Volke Israel wohlgesinnt erwiesen. Zum mindesten werden Teile von ihnen sich auch der Jahweverehrung angeschlossen haben[4], aber für die These im oben angegebenen Sinne fehlt jeder schlüssige Beweis. Wenn es auch nicht ausgeschlossen ist, daß Moses durch seinen Schwiegervater, der ja Priester der Midianiter war, gewisse Einflüsse in religiöser Hinsicht erfahren hat, so wäre es doch schwer verständlich, warum er gerade unter einem von einem fremden Volke entlehnten Namen die zwölf Stämme gesammelt haben sollte.

Begreiflich ist es angesichts der Tatsache, daß Moses aus Ägypten kommt, daß immer wieder Versuche unternommen wurden, den Jahwe-Namen mit irgendwelchen Gestalten des ägyptischen Pantheons in Verbindung zu bringen. Nun wäre es an und für sich bei einem Manne wie Moses, der seine Jugend am ägyptischen Königshof verbracht hatte und dort nach dem ausdrücklichen Zeugnis der Schrift in aller Weisheit der Ägypter unterrichtet worden war, nicht unmöglich, daß er auch in seinem religiösen Denken von dort her gewisse Einflüsse erfahren hätte. Doch ist die israelitische Religion in manchen äußeren Dingen, soweit überhaupt Zusammenhänge mit der Religionswelt des Vorderen Orients gegeben sind, viel enger mit Babylonien als mit Ägypten verbunden. So zeigt die Einrichtung der Altäre und überhaupt das Opferwesen, besonders im Hinblick auf seinen Substitutionscharakter, viel mehr Beziehungen zu Babylonien

[3] O. Procksch (Theol. d. AT, 76) bestreitet die Richtigkeit dieser Annahme und wendet sich überhaupt entschieden gegen die Herleitung des Jahwe-Namens von den Midianitern, da deren uns erhaltene Eigennamen nirgends ein jahwehaltiges Element aufweisen. Außerdem hätte ein fremder Name für das Volk Israel auch einen fremden Gott bedeutet.

[4] Über die Keniter als treue Jahweverehrer vgl. Jos 14, 6—12; 4 Kg 10, 15 f.

als zu Ägypten. Das Gleiche gilt von der Sprache der religiösen Dichtung, so wie sie sich in Hymnen und Bußpsalmen offenbart, deren Gattungen zwar in Babylon oft bis ins einzelne gehende Entsprechungen haben, aber nicht oder jedenfalls in viel geringerem Maße in Ägypten. Ferner ist darauf hinzuweisen, daß die ursprünglichen Anschauungen der Israeliten über das Fortleben nach dem Tode sich ebenfalls viel mehr mit jenen der Babylonier berühren, aber von den seit ältester Zeit ausgebildeten Jenseitsanschauungen der Ägypter nichts widerspiegeln. Auf der anderen Seite wird freilich auch nicht jeder ägyptische Einfluß bei der mosaischen Religionsgründung gefehlt haben. Es könnte sein, daß bei der Einrichtung des Bundeszeltes und der Bundeslade gewisse ägyptische Einrichtungen, vor allem die dortigen Götterschreine, teilweise als Vorbild dienten. Auch bei der Begründung des israelitischen Priestertums wird Moses nicht ganz ohne einen Blick auf das ägyptische Vorbild verfahren sein, das ihm damals im ganzen Lande, nachdem das in alter Zeit vorhandene Laienpriestertum seine Bedeutung verloren hatte, als eine wohlorganisierte Körperschaft mit hierarchischer Gliederung entgegentrat. Neuerdings hat B. Couroyer[5] es wahrscheinlich gemacht, daß sogar das Wort Pascha ägyptischen Ursprungs ist. Ob auf Moses die monotheisierenden Tendenzen der ägyptischen Theologie[6], die sich in den schon in alter Zeit aufgestellten Göttersystemen, in der Weisheitsliteratur mit ihrer oft ganz monotheistisch klingenden Ausdrucksweise und im Religionssystem des Echnaton offenbaren, einen Einfluß ausgeübt haben, läßt sich schwer sagen. Sein religiöses Grunderlebnis war jedenfalls die persönliche Offenbarung des Gottes Jahwe am brennenden Dornbusch. Daß die israelitische Weisheitsdichtung später von Ägypten her manche Anregungen empfangen hat, ist unbestreitbar. Eines aber ist sicher: Moses konnte damals, als er vor sein Volk hintrat und ihm die Kunde brachte, daß sein Gott zur Befreiungstat entschlossen war, unmöglich seiner Verkündigung einen Gottesnamen zugrunde legen, der auch nur im entferntesten an die Götterwelt des verhaßten Unterdrückervolkes erinnerte. Das ist aus rein psychologischen Gründen ausgeschlossen. So sind von vorneherein alle Versuche, den Jahwe-Namen von Ägypten her abzuleiten, als verfehlt zu betrachten[7]. Das muß auch für die neueste

---

[5] L'origine égyptienne du mot „Pâque", RB 1955, 481—496.

[6] Vgl. dazu R. Mayer, Monotheistische Strömungen in der altorientalischen Umwelt Israels, MüTZ 8 (1957), 97—113.

[7] Auch K. Sethe, Amun und die acht Urgötter von Hermopolis, Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1929, phil.-hist. Kl. Nr. 4 nahm einen Zusammenhang zwischen der Jahwevorstellung und Ägypten an, die er damit begründete, daß genau so wie Amun Herr des schöpferischen Lebensgeistes war, auch Jahwe in unlösbarer Verbindung mit der rûach stehe, was sich schon in seinem Namen ausdrücke. Außerdem sei

in dieser Richtung sich bewegende Meinung gelten: N. Walker hat ebenfalls für den Gottesnamen Jahwe ägyptischen Ursprung angenommen[8] und meint, er sei entstanden aus *Jach-we'*, wobei *Jach* die ägyptische Bezeichnung des Mondgottes und *we'* das ägyptische Wort für „einer" wäre, so daß der Name Jahwe bedeuten würde: „*Jach* der Einzige", womit die alleinige Existenz des Mondgottes Jach ausgesagt sein soll. Zweifellos ist Walker hier dem trügerischen Gleichklang der Worte erlegen. Er betont zwar selber, die hier vorgelegte Namensdeutung von Jahwe würde in keiner Weise etwas von der viel wichtigeren Bedeutung wegnehmen, welche dem Namen durch den Propheten Moses beigelegt wurde. Trotzdem wird man die obige Namensdeutung aus den schon angeführten Gründen ablehnen müssen. Auch die weitere von Walker vertretene These, die mosaische Interpretation von Jahwe als *'ehjeh* „ich bin", sei abhängig von der phonetischen Ähnlichkeit, welche zwischen der Form Jahwe und dem ägyptischen Ausdruck *ja we' j* = „ich bin" gegeben sei, ist äußerst unwahrscheinlich. Wir werden sehen, daß solch weit hergeholte Deutungen ganz unnötig sind und auch aus hebräischem Sprachgut heraus der Zusammenhang zwischen der Form Jahwe und dem Verbum *hājāh* = „sein" zu begründen ist.

Was weitere Theorien anlangt, die den Gott des AT bzw. seinen Namen mit einer ganzen Reihe von Gottheiten des Alten Orients in Beziehung bringen wollten, so sind sie alle in keiner Weise überzeugend. E. Littmann brachte Jahu, die Kurzform des Jahwe-Namens, mit dem arischen Dyaus zusammen. Dyau-s sei zu Jau geworden, indem das d am Anfang wie im lateinischen Gottesnamen Ju-piter abfiel. Das fehlende s am Ende erkläre sich daraus, daß Eigennamen oft in der Anredeform übernommen wurden[9]. Aber so sehr auch neuere sprachwissenschaftliche Forschungen einen prähistorischen Zusammenhang zwischen den beiden großen Sprachfamilien des Semitischen und Indogermanischen als nicht unmöglich erscheinen lassen[10], so skeptisch wird man der Annahme gegenüberstehen müssen, daß beiderseits noch in historischer Zeit eine auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehende bzw. durch Entlehnung von der einen Gruppe in die andere übergegangene Gottesbezeichnung vorhanden sein sollte. Das Gleiche gilt auch von der von B. Hrozny,

---

ebenso wie Amun, dessen Name der „Verborgene" bedeutet, der Name Jahwe verhüllt gewesen. Doch ist das eine Entwicklung, die erst viel später einsetzte und der 'el mistāttēr Is 45, 15 begegnet ja auch an einer relativ späten Stelle.

[8] The Tetragrammaton. Its Origin, Meaning and Interpretation, West Well Epsom 1948; vgl. dazu die Inhaltsangabe IZBG 1953/54, Nr. 660.

[9] Vgl. dazu G. Beer, Exodus (HAT, Erste Reihe 3), Tübingen 1939, 31.

[10] Vgl. dazu jetzt E. Cuny, Invitation à l'étude comparative des langues indo-européennes et des langues chamito-sémitiques, Bordeaux 1946.

dem Entzifferer der hethitischen Keilschrift, aufgestellten These, der Name der von ihm erschlossenen hieroglyphisch-hethitischen Gottheit Jajaš, der so viel bedeuten soll wie „Schreiter" oder „Wanderer", sei in Nordsyrien zu Jau semitisiert worden und durch die Vermittlung des in Nordmesopotamien ansässigen Mitannivolkes, das von ihm mit den Midianitern in Verbindung gebracht wird, zu den Hebräern gelangt[11].

Nachdem die bisher betrachteten Versuche, den Jahwe-Namen als aus der Fremde entlehnt zu erweisen, abgelehnt werden müssen, erhebt sich nun die weitere Frage, ob dieser Name vielleicht eine innerisraelitische Vorgeschichte gehabt hat. Es ist schon auf die Stellen Ex 3, 13—15 und 6, 2—3 hingewiesen worden, wonach erst für die Moseszeit eine Offenbarung des Namens Jahwe anzunehmen wäre[12]. Damit stimmt überein, daß erst seit dieser Epoche in Israel in bedeutenderem Umfang die jahwehaltigen Personennamen auftreten. Dem scheint freilich die Aussage von Gn 4, 26 entgegenzustehen, daß man schon in der Zeit des Henoch, des Enkels des ersten Menschen, anfing, den Namen Jahwes anzurufen. Ein Widerspruch wäre freilich nicht gegeben, wenn man mit Junker[13] die Stelle in dem Sinne deutet, daß hier der Nachdruck nicht auf dem Namen Jahwe liegt, sondern daß hier nur ausgesagt werden soll, man habe damals angefangen, Gott kultisch zu verehren, d. h. nach Junker die Gottesverehrung zur festen, durch Sitte und Brauch geregelten Einrichtung zu machen. Daß dabei vom biblischen Autor schon der Name Jahwe gebraucht wird, kann eine unbewußte Zurücktragung der Verhältnisse der späteren Zeit auf die Urzeit sein, was ja auch für die Stelle Gn 4, 1 anzunehmen wäre, wo von Eva gesagt wird, sie habe nach der Geburt des Kain ausgerufen: „Ich habe einen Mann geschaffen mit Hilfe Jahwes." Will man aber trotzdem die Stelle Gn 4, 26 in dem Sinne deuten, daß damals tatsächlich der Name Jahwe von Menschen in feierlicher Weise angerufen wurde, so könnte man sich mit Procksch[14] die Frage vorlegen, ob etwa im Zusammen-

---

[11] Inschriften und Kultur der Protoinder von Mohenjo-Daro und Harappa, Arch. Orientalni 1942, 49 ff.

[12] Die ganze Stelle Ex 3, 13 ff lautet: Moses sprach zu Gott: „Wenn ich nun zu den Kindern Israels komme und zu ihnen spreche: Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt und sie mich dann fragen werden: Wie heißt er? was soll ich ihnen dazu antworten?" 14 Gott entgegnete dem Moses darauf: „Ich bin, der ich bin." Er setzte dann fort: „So sollst du zu den Israeliten sprechen: Der ‚Ich bin' hat mich zu euch gesandt." Im folgenden Vers 15 wird die dem Moses bereits nach Ex 3, 6 bekannte Tatsache unterstrichen, daß der ihm erschienene Gott der gleiche ist, der schon der Gott der Väter war. Erst dieser Vers bringt die eigentliche Offenbarung des Namens Jahwe.

[13] Genesis, Würzburg ²1955.

[14] Theologie des AT, Gütersloh 1949, 77.

hang mit der Aussage von Gn 9, 26, wonach Jahwe der Gott Sems (nicht der des Japhet) ist, die Stelle nicht in dem Sinne gedeutet werden darf, daß der Name Jahwe tatsächlich eine vormosaische Geschichte hat. Es ist das ein Problem, das mit der Tatsache verknüpft ist, daß der atl Gottesname in zweifacher Gestalt uns entgegentritt, in der gewöhnlich angewandten Vollform und in einer sog. Kurzform, die ihrerseits wieder verschiedene Varianten aufweist[15]. Auffällig ist dabei, daß die sonst im atl Schrifttum weit vorherrschende Vollform *Jahwe* in den theophoren Eigennamen der Bibel überhaupt nicht vorkommt. Am Anfang dieser Namen ist sie ersetzt durch die Form Jeho bzw. Jô, während am Wortende Jāhu bzw. Jāh begegnen. In den bis zur letzten Hälfte des 9. vorchristlichen Jahrhunderts zurückreichenden Ostraka von Samaria findet sich bei den Eigennamen die Form Jô sowohl am Anfang als auch am Ende des Wortes, während die zeitgenössische Stele des Moabiterkönigs Meša das volle Tetragramm YHWH bezeugt. Es fragt sich nun, wie das Verhältnis der Kurz- und Vollform des israelitischen Gottesnamens zu denken ist. Die vielfach vertretene Ansicht, daß die Vollform des Ursprüngliche und die Kurzform daraus erst sekundär gebildet wäre, vielleicht deswegen, weil man bei den im täglichen Leben angewandten Eigennamen das Aussprechen des vollen Gottesnamens vermeiden wollte, ist zwar philologisch durchaus vertretbar. Ihr steht aber die Schwierigkeit gegenüber, daß wir nirgends sonst in der semitischen Welt eine derartige Verkürzung eines Gottesnamens antreffen. Es ist deswegen wahrscheinlicher, daß die Form Jahwe eine bewußte, von der göttlichen Offenbarung vorgelegte Neubildung der mosaischen Zeit im Anschluß an einen schon vorhandenen, ähnlich klingenden Gottesnamen darstellt. Dafür, daß die Kurzform des Namens in vormosaischer Zeit in Israel bereits bekannt war, spricht vielleicht der Name der Mutter des Moses, Jô-kebed, dessen zweiter Bestandteil dem *kabit* in assyrischen Namen wie Adad-kabit „Adad ist mächtig" entspricht. Analog muß also der Name bedeuten: „Jô ist mächtig" und zusammen mit der Aussage von Ex 3, 6, wo Jahwe sich selber den Gott des Vaters des Moses nennt, ergibt sich die Möglichkeit, daß wenigstens im Levistamme, dem Moses angehörte, ein Gott Jāh bzw. Jô nicht unbekannt war. Ob im Stammesnamen Juda (hebr. Jehûdā) der atl Gottesname enthalten ist und der Name als *Jehû-wada* = *„Jehû zeigt"* gedeutet werden darf, ist freilich recht zweifelhaft, wie auch der Name Joseph nicht in *Jô-seph* = *„Jahwe ist Schwert"*

[15] Vgl. dazu neuerdings O. Eißfeldt, Neue Zeugnisse für die Aussprache des Tetragramms als Jahwe, ZAW 1939, 59 ff; G. R. Driver, The Original Form of the Name Jahwe, ZAW 1928, 7 ff.

zerlegt werden darf, sondern, aller Wahrscheinlichkeit nach, ein El-Name ist, bei dem die Gottesbezeichnung weggelassen wurde, während das Vorderglied des Namens eine Verbalform im Imperfekt vom Verbum „vermehren" enthält. Von hohem Interesse wäre es natürlich, wenn sich die von H. Grimme aufgestellte Behauptung bewahrheiten würde, daß schon die Sinaiinschriften den Namen Jahu kennen und dort auch schon Personennamen wie Jôhanan, Jônathan und Natanjāh vorkommen[16]; bei der Unsicherheit, die aber immer noch der Deutung dieser Denkmäler entgegensteht, wird man dieses Argument nicht als einwandfreien Beweis gelten lassen können. Ein anderes Problem ist es, ob nicht im weiteren Umkreis des alten Israel bei stammverwandten Völkern ein Gott mit einem Namen, der an die Kurzform des Jahwenamens anklingt, bekannt war, woran sich natürlich die weitere Frage knüpfen würde, ob hier ein Zusammenhang mit dem biblischen Gottesnamen angenommen werden muß. Dabei müßte man wohl denken, daß durch die Mosesoffenbarung der Name mit einem ganz neuen Inhalt erfüllt wurde. In diesem Zusammenhang sind vor allem einige sehr auffällig klingende babylonische Eigennamen zu erwähnen. So finden wir in altbabylonischer Zeit Namen wie Jaušu und Ja(ch)wi-ilum; aus der Hammurabizeit sind Namen wie Jaum-ilu, Chali-jaum und Lipuš-jaum überliefert, während später in der Kassitenperiode uns Jau-bani, Jaua und Jautum entgegentreten. Man braucht sich nicht wundern, daß nach dem Bekanntwerden solcher Namen alsbald die Vermutung auftauchte, daß sich hier ein Gottesname Jau (mit der babylonischen Mimation als Jaum) finde, der mit der Kurzform der atl Gottesbezeichnung identisch sei. Tatsächlich ergibt sich aus der babylonischen Transskription jüdischer, jahwehaltiger Personennamen, daß hier ein Element *jau,* manchmal auch *ja* auftritt. So erscheint in den Namen verschiedener israelitischer Könige, die in assyrischen Königsinschriften aus der Zeit von 850 bis 700 vorkommen, *jau* oder *ja* am Beginn und am Ende der Eigennamen. Die aus der Zeit Artaxerxes I

[16] Vgl. dazu die in ihren Ergebnissen z. T. allerdings stark umstrittenen Arbeiten des Verfassers: Althebräische Inschriften vom Sinai, Hannover 1923; Die Lösung des Sinaischriftproblems, Münster 1926; Die altsinaitischen Buchstabeninschriften auf Grund einer Untersuchung der Originale, Berlin 1929; Altsinaitische Forschungen, Paderborn 1937; Südpalästinensische Inschriften in altsinaitischer Schriftform, Muséon 1942, 45—60. Die Deutung der Sinaiinschriften wurde weiter gefördert durch W. F. Albright, The early alphabetic Inscriptions from Sinai and their Decipherment, BASOR 110 (1948), 6—22. Es steht jetzt fest, daß diese Inschriften aus dem 15. Jahrh. v. Chr. stammen, in kanaanäischer Sprache abgefaßt sind und von Westsemiten herrühren, die dort in ägyptischem Frondienst Minenarbeiten verrichteten. Es ist nicht ausgeschlossen, daß sich unter diesen Leuten, die ihrer ethnischen Herkunft nach wahrscheinlich gemischt waren, auch Angehörige israelitischer Stämme befanden.

(464—24) und Darius II (424—04) stammenden, aus Nippur herrührenden sog. Murašutexte geben bei der Wiedergabe jüdischer Personennamen das theophore Element am Anfang allerdings als Jahu wieder, während am Schlusse Jama erscheint. Eißfeldt sucht die Erklärung für diese auffallende Tatsache darin, daß das theophore Element als erste Komponente der Personennamen anders betont war als da, wo es an zweiter Stelle steht. Was nun zunächst den babylonischen Namen Ja(ch)wi-ilu betrifft, so ist es nur in gewissem Sinne eine Parallele zum Jahwenamen des AT. Aller Wahrscheinlichkeit nach liegt hier eine Bildung analog einer sehr verbreiteten Klasse amorrhitischer Personennamen vor, die mit einer Verbalform im Imperfekt Jussiv der dritten Person beginnt und mit einem Gottesnamen endigt. Eine sichere Deutung des Namens ist allerdings schwierig, da die unvollkommene Art, mit der die Keilschrift die nordwestsemitischen Laryngale wiedergibt, es nicht sicher erkennen läßt, welcher der erste Konsonant des hier verwendeten Verbums war. Doch hat E. Dhorme[17] jetzt darauf hingewiesen, daß die aramäische Verbalwurzel *hwh* „sein" auch im Babylonischen als *ewu,* im Assyrischen als *emu,* mit der Bedeutung „sein" sich findet, allerdings mehr mit der Nuance „sein wie, ähneln", während der ursprüngliche Sinn von „sein" = „existieren" dem Verbum bašu reserviert ist. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß in dem oben angeführten Personennamen dieses Verbum *ewu* in der Bedeutung „sein = existieren" vorkommt und der ganze Name also bedeutet „Gott existiert", wobei allerdings der Namengeber nichts Näheres über die Art des gemeinten Gottes aussagt. Da, wie wir sehen werden, auch dem biblischen Jahwenamen sehr wahrscheinlich ein Verbum mit der Bedeutung „sein" zugrunde liegt, hätten wir hier eine allerdings nur äußerliche Ähnlichkeit in der Gottesauffassung bei den Babyloniern und im Sprachgebrauch der Bibel festzustellen, insofern eben beiderseits es als wichtige von der Gottheit zu machende Aussage betrachtet wird, daß sie existiert. Allerdings kann diese Deutung ohne Schwierigkeit nur bei der Namensform Jawi-ilu angewandt werden; bei der Schreibung des Namens mit Laryngal ist ein anderes Verbum zu vermuten, vielleicht *chwh* „leben" das im Akkadischen allerdings sonst nicht bezeugt ist. Doch kann der Name ja amorrhitischen Ursprungs sein. Was nun einen Namen wie *Jaum-ilu* anlangt, so wäre a priori eine Deutung des ersten Elementes als Gottesname nicht unmöglich und ein, wenn auch entfernter Zusammenhang

[17] Le nom du Dieu d'Israel, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Institut de France, Paris 1951, 1—13. Eine Wiedergabe dieses Vortrags auch in der RHR 1952, 5—18.

mit der Kurzform des atl Gottesnamens nicht ausgeschlossen. Dazu sind noch gewisse theophore Namen bei Herrschern der aramäischen Kleinstaaten des 8. Jahrh. v. Chr. zu beachten; die assyrischen Inschriften erwähnen z. B. einen gewissen *Jau-bi'di* von Hamath am Orontes und einen *Azri-jau* im nördlichen Staat von Jaudi oder Sam'el, der den König *Bar-ṣur* ermordete und sich des Thrones bemächtigte. Ein anderer derartiger Name ist vielleicht *Ga-jah*, der Vater des Königs von Katka, der in einer Inschrift aus Sefire erwähnt wird. Bei *Azri-jau* hat man allerdings die Vermutung ausgesprochen, es handle sich um einen Juden, der einen kleinen Staat in Nordsyrien gründete, den er nach seiner Heimat Jaudi nannte. Das ist freilich eine recht unsichere Annahme; das Gleiche gilt von der von J. Gray vertretenen These, der im Vorgehen des Azri-jau, dessen Namen er tatsächlich mit dem des Israelgottes in Verbindung bringt, eine Parallele zu dem Auftreten des Jehu sehen will und meint, daß auch Azrijau eine ähnliche Gruppe mit Wüstenidealen repräsentiere, die, von Jahwetraditionen abhängig, vorübergehend in Nordsyrien zur Macht gelangt wäre[18]. Was aber die eigentlichen babylonischen *jau*-Namen anlangt, so steht der Annahme, daß hier ein Gottesname enthalten sei, die Tatsache entgegen, daß es bisher noch nie gelungen ist, aus babylonischen Urkunden, abgesehen von dem möglicherweise in diesen Eigennamen gegebenen Zeugnis, die Existenz eines Gottes Jau nachzuweisen. Das wurde dem Verfasser auf Grund einer Anfrage erst unlängst wieder von den bekannten Assyriologen W. v. Soden, A. Falkenstein und F. Schmidtke bestätigt. Andererseits hat schon vor längerer Zeit J. Hehn darauf hingewiesen[19], daß das Element *jaum*, wie es in dem erwähnten Personennamen *Jaum-ilu* vorkommt, auch als Possessivelement aufgefaßt werden kann und philologisch jedenfalls eine Deutung möglich ist als „mein ist Gott". Dazu ist nun freilich wieder zu bemerken, daß wir sonst nirgends im semitischen Bereich eine derartige Namensform antreffen; eine gewisse Parallele wären höchstens babylonische Namen wie *Išu-ila* und *Raši-ili*, die beide ungefähr so viel bedeuten wie „er besitzt Gott". Außerdem reicht aber die Deutung des *jaum* als Possessivelement nicht aus, um den altakkadischen Frauennamen Lipuš-jaum zu erklären, der an erster Stelle eine Verbalform mit der Bedeutung: „er möge bewirken" aufweist. Die Entdeckung der Ras-Šamra-Texte hat die ganze Frage noch weiter dadurch kompliziert, daß hier ein Gott Jm vorkommt, dessen Name wohl mit hebräisch jôm „Tag" zusammenhängt und der vielleicht ein Sonnengott war. Darüber hinaus

[18] The God Yw in the Religion of Canaan, JNES 1953, 278—283.
[19] Die biblische und die babylonische Gottesidee, Leipzig 1913, 232 ff.

wurde aber auch behauptet, in den Ras-Šamra-Texten käme ein Gott J w vor; doch ist die in Frage kommende Stelle beschädigt und deswegen schwer deutbar. Trotzdem glauben ihr manche entnehmen zu können, daß hier El den Gott J w als seinen Sohn bezeichne; zusammen mit der von Eusebius überlieferten Nachricht, daß der Geschichtsschreiber Sanchunjaton als Gewährsmann einen gewissen Hierombalos gehabt habe, den er Priester des Gottes Jeuo nennt, glaubt man mit der Möglichkeit rechnen zu können, daß die Phönizier einen Gott Jw gekannt hätten. Die weitere Frage, ob hier überhaupt eine Beziehung zur Kurzform des atl Gottesnamens vorliegt, könnte erst durch weitere Textfunde geklärt werden. Darüber hinaus ist darauf hinzuweisen, daß weder die Lesung *jw* einwandfrei feststeht (möglicherweise ist das Wort als *jr* zu deuten), noch bei Annahme der Lesung *jw* das Wort unbedingt als Gottesname gedeutet werden muß. Außerdem ist es Tatsache, daß wir bis jetzt keine einzige weitere Überlieferung über einen Gott Jw bei den Phöniziern besitzen[20].

Zusammenfassend wird man wohl sagen können, daß der Name Jahwe bzw. seine Kurzform als Gottesname in der Welt des Alten Orients außerhalb Israels kaum bekannt war, daß aber andererseits dem vormosaischen Israel eine Gottesbezeichnung, die an die Kurzform dieses Namens erinnert, doch wohl bereits vorlag[21]. Dabei erhebt sich natürlich die Frage, in welcher Beziehung diese Gottesbenennung zu dem sonst in der Bibel bezeugten *El šaddaj* gestanden hat. Man könnte daran denken, daß Teile Israels, vielleicht speziell der Stamm Levi, tatsächlich den Vätergott auch unter dieser Kurzform gekannt haben, die eventuell auf einen urtümlichen Kultruf zurückgeht. So wird begreiflich, daß die dem Moses zuteil gewordene göttliche Offenbarung den neuen Gottesnamen Jahwe vorlegte, der an die Kurzform anklingend, doch eine bewußte Neuerung darstellte,

---

[20] Zu dieser ganzen Frage siehe A. Bea, Bib 1939, 440f und W. Baumgartner, TRu 1941, 159f.

[21] W. Eichrodt, Theologie des AT, Bd. 1, Stuttgart ^{5}1957, 117 sagt: „Für das sprachliche Verhältnis der beiden Namen ist die außerisraelitische Bezeugung wichtig geworden, da sie ein weit über die Mose-Zeit zurückreichendes Alter der Kurzform nahezulegen scheint." O. Procksch, Theol. d. AT (1949), 77 rechnet mit der Möglichkeit, der Name sei amoritischer Herkunft und von den althebräischen Stämmen schon aus ihrer Urheimat im Euphratbogen bei Charan mitgebracht worden. Ganz abwegig sei es aber, den Jahwe-Namen bei Akkadern oder Ägyptern suchen zu wollen. Auch das Bibellexikon von H. Haag (Einsiedeln 1951), Artikel: Jahwe, Sp. 766—769, beschäftigt sich mit dieser Frage, die hier allerdings nicht entschieden wird. A. Murtonen, The Appearence of the Name YHWH outside Israel: Studia orientalia (Helsinki) XVI, 3 (1951), 11; cfr. IZBG 1951/52 hält das Element *jau* in den oben angeführten altorientalischen Personennamen für einen Gottesnamen. Bei den Namen der kassitischen Periode wäre entweder an einen hethitisch-churritisch-urindogermanischen Gottesnamen Ja, Jae, Jaja(š) oder an westsemitische Herkunft zu denken. Außerdem sei wichtig, daß ia'-u an erster Stelle in einer Liste von Äquivalenten des Sternideogramms (ilu) stehe.

deren Sinn wohl darin lag, daß nun der alte Gott gewillt war, mit Entfaltung bisher nicht erlebter Energien in die Geschicke seines Volkes einzugreifen. E. Auerbach[22] hat jüngst die Möglichkeit angedeutet, daß dadurch, daß in die schon in vormosaischer Zeit vorhandene Kurzform des Namens ein *He emphaticum* eingefügt wurde, dieses emphatisch zerdehnte Wort in eine höhere Sphäre der Feierlichkeit gehoben wurde. Das ist zwar ein uns rein äußerlich erscheinendes Mittel, das aber, wie Auerbach betont, für den antiken Menschen mit starker Gefühlsbetonung verbunden war. Als analoge Beispiele nennt er die Zerdehnung des Namens Abram zu Abraham und das Verhältnis der Gottesbezeichnung *elohim* zu dem zugrunde liegenden Worte *el*, wobei nach ihm eine bewußte und künstliche Neubildung eines theologischen Begriffes vorliegt. Im wesentlichen dürfte das wohl richtig sein und wir können also vermuten, daß der Klang des Namens Jahwe den Israeliten, an die sich Moses mit seiner Botschaft wandte, nicht absolut fremd war.

Daneben bleibt immer noch die Frage nach der etymologischen bzw. grammatischen Deutung dieser Namensform Jahwe bestehen; denn auch wenn es sich mit ihrer Entstehung so verhält, wie oben angedeutet wurde, wollte doch wohl die Offenbarung Gottes mit diesem Namen einen bestimmten Sinngehalt ausdrücken. Hier wären vom etymologischen Standpunkt aus zunächst die Versuche zu erwähnen, die, unter Absehen von der Ex 3, 14 gebotenen Deutung, den Namen Jahwe nicht mit der Wurzel *hājāh* „sein" verbinden, sondern von seltenen, nebensächlichen oder vom Arabischen her entlehnten Bedeutungen des Verbalstammes *hjh* bzw. *hwh* ausgehen und so zu Erklärungen des Namens als „Fäller" im Sinne von „Blitzschleuderer" oder als „Weher", „Vernichter", „der Brüllende" kommen. Der neueste sich in dieser Richtung bewegende Deutungsversuch stammt von S. D. Goitein[23]. Der Autor geht von der Stelle Os 12, 6 aus: „Und Jahwe, der Heerscharen Gott, sein Name ist Jahwe." Diese Stelle hat nach G. nur dann einen Sinn, wenn hier das Wort Jahwe nicht allein ein Name ist, sondern noch in seiner ursprünglichen vollen und ganzen Bedeutung erkannt wird. Demgemäß müsse man aus Ex 34, 14 „Jahwe heißt nämlich ‚Eifersüchtiger' und ist ein eifernder Gott" entnehmen, daß hier tatsächlich eine Namensdeutung vorliegt. Als Stamm, von dem einerseits die Form Jahwe abgeleitet und der andrerseits als Parallelbegriff zu *qn'* „eifersüchtig sein" betrachtet werden kann, kommt nur in Frage die

[22] Moses, Amsterdam 1953, 44—49.

[23] YHWH the passionate; the monotheistic Meaning and Origin of the Name YHWH: VT 1956, 1—9.

Wurzel *hwh* = „begehren", die allerdings im sonstigen biblischen Hebräisch in dieser Bedeutung fast geschwunden ist und nur mehr in pejorativem Sinne gebraucht wird. G. nennt als Beispiele Mi 7, 3 und Spr 10, 3. Im Arabischen sei die Wurzel aber viel stärker verbreitet und drücke den Begriff der leidenschaftlich begehrenden Liebe aus, ohne daß sich damit ein direkt schlechter Sinn verbinden würde. Diese Bedeutung will G. auch der Form „Jahwe" unterlegen, die nach ihm so viel heißt wie „der, der leidenschaftlich liebt, der Leidenschaftliche" (passionate), und Ex 3, 14 soll bedeuten: „Ich werde leidenschaftlich den lieben, den ich liebe"; damit wolle Gott seine Bereitschaft zur Erlösung Israels zum Ausdruck bringen. Die Lesung *'hjh* anstatt *'hwh* kann nach G. eine phonetische Variante sein, so wie das Queri-Ketib *hwti* statt *hjti* von derselben Wurzel in Job 6, 2, oder es kann sich um eine absichtliche Veränderung der ursprünglichen Form handeln, weil die Wurzel *hwh* später im Hebräischen nur mehr im pejorativen Sinne gebraucht wurde. Als Sachparallele führt G. die Namen der südarabischen Gottheiten Wudd und Rahman an, die ebenfalls den Gedanken der göttlichen Liebe ausdrückten; doch enthalte der Name Jahwe daneben auch den Begriff der Ausschließlichkeit und des Eifersüchtigseins, also die emotionalen Aspekte des Monotheismus. Die Entstehung des Tetragramms denkt sich dabei G. so, daß Moses vielleicht bei einem nächtlichen Nachdenken über das unglückliche Schicksal seines Volkes in den Ruf „Jāh, Jāh", der als urtümlicher Kultruf ihm bereits bekannt war, ausgebrochen sei und dabei in prophetischer Inspiration gleichsam als Echo seiner Worte ein *jahwā* verstanden habe, worin er das wahre Wesen Gottes als eines Liebenden und Erlösenden, aber ausschließliche Gefolgschaft Fordernden erkannt habe. G. vergleicht diesen Vorgang mit den visionären Begebenheiten, von denen Am 8, 2 ff und Jer 1, 11 die Rede ist. So sei der Name Jahwe entstanden als die Interpretation einer prophetischen Audition. Auch dieser neueste Lösungsversuch von G. ist ebensowenig haltbar wie die vorher angegebenen Deutungen des Namens Jahwe. Zunächst steht die Art und Weise, wie G. sich die Entstehung des Gottesnamens vorstellt, im Widerspruch zur Bibel, die den Namen auf eine direkte Offenbarung Gottes beim brennenden Dornbusch zurückführt, in der Moses die Gewißheit geschenkt wird, daß der Gott mit dem neuen Namen der gleiche ist wie der Vätergott. Daß die ähnlich klingende Kurzform *Jāh* dem Moses schon vorher irgendwie bekannt war und daß sie vielleicht von einem urtümlichen Kultruf abzuleiten ist, wäre eher möglich. Bedenken erregen muß aber der Versuch, von einer in der Sprache des AT sehr seltenen und noch dazu nur im schlechten Sinne ge-

brauchten Wurzel *hwh* = „begehren" den Namen Jahwe ableiten zu wollen. G. meint zwar, man habe später den Gebrauch der Wurzel absichtlich vermieden, und sich mit der synonymen Wurzel *qn'* begnügt, da *hwh* eben inzwischen im Gottesnamen Anwendung gefunden habe. Man müßte sich dann aber doch erst recht fragen, warum man diese Wurzel im schlechten Sinne beibehalten hat. Die Hilfsstellung des Arabischen, die nach G. darauf hindeuten könnte, daß ursprünglich das Hebräische eine Verwendung dieser Wurzel ohne schlechten Nebensinn gekannt habe, bedeutet nicht allzuviel. G. hat allerdings bei der Bestimmung des arabischen Gebrauches der Wurzel *hwh* sich, wie er angibt, nicht auf die Lexika allein gestützt, sondern ihre Anwendung in der lebendigen Literatur verfolgt und damit eine Gefahr vermieden, vor der unlängst L. Kopf[24] gewarnt hat, der auf die Unzuverlässigkeit der meisten arabischen Wörterbücher, auch wenn sie von einheimischen Gelehrten herrühren, hingewiesen hat. Aber auch wenn für das Arabische der Gebrauch der Wurzel in dem von G. angenommenen Sinne vorliegt, so haben wir keine absolute Gewähr dafür, daß er auch für das Hebräische und zwar für die Zeit des Moses, die mehr als zwei Jahrtausende vor jener der arabischen Belegstellen zurückliegt, gegeben war. Es liegt deswegen die Vermutung nahe, daß die Wurzel *hwh* in der Bedeutung „begehren" im Hebräischen von vorneherein einen schlechten Sinn hatte und daß man daher den Gottesnamen von ihr schwerlich ableiten darf. Die von G. angeführte Stelle Ex 34, 14 will zwar offenbar auf Begriffsinhalte hinweisen, die mit dem Namen Jahwe nach alttestamentlicher Vorstellung sich verbinden, braucht aber nicht in dem Sinne verstanden zu werden, daß nun auch etymologisch das Wort von einer mit *qn'* synonymen Wurzel abgeleitet werden müßte.

In diesem Zusammenhang ist noch auf einen Lösungsversuch hinzuweisen, den M. Buber im Anschluß an eine von Duhm vertretene These vorgetragen hat[25]. Er meint, die ursprüngliche Form des atl Gottesnamens sei Jahuwa gewesen, wobei er das *huwa* als die altsemitische Form des Pronomens „er" betrachtet. Der Name *Ja-huwa* würde dann bedeuten „Oh Er!" und sei als der Ruf aufzufassen, mit dem man im Kult die irgendwie vernehmbare Epiphanie des Gottes unwillkürlich begrüßte und auf sie seelisch reagierte. Aus dieser Form *Ja-huwa* ließe sich dann nach Ansicht Bubers sowohl Jāhu wie Jahwe ableiten. Diese These hätte eine gewisse Stütze an

---

[24] Das arabische Wörterbuch als Hilfsmittel für die hebräische Lexikographie, VT 1956, 286—302.

[25] Moses, 60 ff.

der eigenartigen Weise, wie manchmal bei Isaias II das Pronomen *hū'* „er" als Bezeichnung für den Universalgott verwandt wird[26]. Doch wird man aus solch relativ späten Stellen keinen Schluß auf die Gebrauchsweisen der mosaischen Zeit ziehen dürfen und wenn auch ein ehemaliger Kultruf sich prinzipiell zu einem Gottesnamen entwickeln konnte und, wie oben dargelegt, vielleicht der Form Jāh zugrundeliegt, so steht der Buberschen These doch die Tatsache gegenüber, daß für das volle Tetragramm die Bibel selber eine andere und zwar höchst wahrscheinlich eine bessere Erklärung des Gottesnamens bietet.

Es handelt sich um die berühmte Stelle Ex 3, 14, wo Gott selber Moses die Antwort erteilt: „Ich bin, der ich bin". An dieser Stelle nennt Gott noch nicht seinen eigentlichen Namen Jahwe, der erst Ex 3, 15 dem Moses geoffenbart wird, aber schon das, was V. 14 aussagt, spielt auf diesen Namen an und zwar wird hier der Name Jahwe in unzweideutiger Weise mit einer Wurzel zusammengebracht wird, deren Hauptbedeutung „sein" ist. Daß sie in der uns überlieferten hebräischen Sprache *hjh* lautet, während der Name Jahwe von einer hauptsächlich im Aramäischen nachweisbaren Wurzel *hwh* abgeleitet sein müßte, bedeutet keine unüberwindliche Schwierigkeit, da die Israeliten zur Zeit des Moses eine Sprache gesprochen haben dürften, die dem Aramäischen näher stand als das spätere, den kanaanäischen Einflüssen unterworfene Hebräisch. Wichtiger ist die Frage, wie die Worte Ex 3, 14 zu deuten sind. Hier hat Th. Vriezen[27] in einer sehr sorgfältigen Untersuchung gezeigt, daß es sich um einen paronomastischen Relativsatz handelt, der im Hebräischen den Sinn des im Hauptsatz Ausgesagten steigert bzw. verabsolutiert. Das tun ja auch die anderen im AT überlieferten paronomastischen Relativsätze, die göttliche Selbstaussagen bringen, so Ez 12, 29: „Ich, Jahwe, werde reden, was ich reden werde", womit ein bedeutungsvolles Drohwort angekündigt wird. Ferner Ex 33,19: „Ich bin gnädig, wem ich gnädig bin und erbarme mich, wessen ich mich erbarme", womit nicht nur die absolute Freiheit der göttlichen Gnadenwahl, sondern auch die Unbegrenztheit und Wirklichkeit der unbegreiflichen Barmherzigkeit Gottes ausgesagt ist. Dazu konnte vor einiger Zeit A. Alt[28] auf eine Stilparallele aus der ägyptischen Weisheitslehre für Merikare

[26] Vgl. dazu J. Morgenstern, Deutero-Isaiah's Terminology for „Universal God": JBL 1943, 269 ff. M. verweist auf Stellen wie Is 41, 4b: „Ich, Jahwe, bin zuerst und bei den Letzten bin ich es"; Is 43, 10b: „damit ihr erkennet und mir glaubet und Einsicht bekommet, daß ich es bin." Ähnlich Is 46, 4; 48, 12b-13; 52, 6. — An der Stelle Ex 3, 13—15 wäre nach M. 14a b—15a und auch 15b später und stammte aus dem Ende des 6. oder Anfang des 5. Jahrh. v. Chr.

[27] 'ehje 'asher 'ehje, in: Festschrift für Bertholet, Tübingen 1950, 498 ff.

[28] Ein ägyptisches Gegenstück zu Ex 3, 14, in: ZAW 1940, 159 f.

(Ende des dritten Jahrtausends) aufmerksam machen. Der Pharao spricht hier von den Maßnahmen, die er zur Abwehr der drohenden Einfälle der Barbaren in sein Herrschaftsgebiet getroffen hat und leitet den Abschnitt ein mit den Worten: „Aber so wahr ich lebe, ich bin, indem ich bin." Wenn auch grammatisch die ägyptische Konstruktion mit der inhaltlich sich nahe berührenden Ausdrucksweise von Ex 3, 14 nicht übereinstimmt, so sieht doch Alt mit Recht in beiden Fällen einen Ausdruck für ein hoch gesteigertes, des eigenen Wesens und der eigenen Kraft sicheres Selbstbewußtsein, das den jeweils Sprechenden erfüllt.

Es ist also zweifellos der Begriff des Seins als solcher, der Ex 3, 14 in einem alles übersteigenden Maße Jahwe zugeschrieben wird. Daraus ergibt sich, daß die zuletzt wieder von A. M. Dubarle vertretene Ansicht[29] nicht richtig sein kann, daß der Relativsatz von Ex 3, 14 den Hauptsatz nicht intensiviert, sondern daß er „die Aussage in eine Unbestimmtheit rückt, die dem sich offenbarenden Gott gebührt, der so seine Unabhängigkeit gegenüber den Geschöpfen wahren will". Daß außerdem die Deutung von Ex 3, 14 auf das Sein Gottes von manchen Vertretern der kritischen Schule als Argument gegen die Ursprünglichkeit der Stelle betrachtet wird, kommt daher, daß man hier in einer für so frühe Zeit noch nicht zu erwartenden Weise das Wesen Gottes im philosophischen Sinne der Aseität ausgesagt finden will. Endlich hat man nicht mit Unrecht darauf hingewiesen, daß ein solcher Gedanke nicht recht in den Zusammenhang und in die historische Situation des Ausspruches passe; was das Volk Israel brauche und erwarte, sei nicht eine abstrakte Darlegung über sein

---

[29] La signification du nom de Jahwe, RScPhilT 1951, 3—21. D. geht davon aus, daß nach den Vorstellungen des Alten Orients der Mensch durch die Kenntnis des Namens eine Macht über das benannte Wesen erlangt. Wenn es sich um eine Gottheit handelt, hat er damit die Möglichkeit, dieselbe wirksam anzurufen. D. verweist nun auf Fälle, wo der atl Gott, nach seinem Namen gefragt, sich weigert, ihn zu nennen z. B. Gn 32, 30 und Ri 13, 18. Aber bei der Offenbarung an Moses handelt es sich um ein außergewöhnliches Ereignis und ihm werden Privilegien zuteil, die sonst keinem Sterblichen gewährt werden. Dazu gehört außer der eigentlichen Kundgebung des göttlichen Namens auch die Ex 3, 14 gebotene Erklärung desselben. D. versucht dann weiterhin seine These durch syntaktische Betrachtungen zu stützen, in denen er bei einer ganzen Reihe der von Vriezen angeführten Beispiele von paronomastischen Relativsätzen die Steigerungsabsicht verneint und darin vielmehr den Ausdruck einer Unbestimmtheit der Aussage grundgelegt sieht. In manchen Fällen legt sich eine solche Deutung tatsächlich nahe, aber bei den oben im Text angeführten Beispielen Ez 12, 29 und Ex 33, 19 dürfte die Absicht der nachdrücklichen Hervorhebung der Aussage doch nicht bestreitbar sein. G. Lambert, Que signifie le nom divin YHWH?, Nouvelle Revue théologique 1952, 897—915, möchte sich allerdings im wesentlichen der Deutung von Dubarle anschließen. Übrigens hat Dhorme in seiner bereits erwähnten Arbeit darauf hingewiesen, daß auch dann, wenn man in Ex 3, 14 eine Ausdeutung des Gottesnamens im Sinne des göttlichen Seins sieht, der Gott des AT noch genügend von dem Mysterium wahrt, das seine Person nun einmal umgibt.

Wesen, sondern eine konkrete Zusage der göttlichen Hilfsbereitschaft. Nun haben gerade neuere Untersuchungen über den Sinngehalt, der sich mit dem Verbum *hājāh* verbindet, deutlich erkennen lassen, daß das von Gott ausgesagte Sein nicht so sehr dessen Dasein im Sinne des Existierens, sondern im Sinne von Dasein in tätiger Existenz meint. G. H. Ratschow konnte nämlich darauf hinweisen[30], daß die dem AT feststehende Tatsache, daß es einen Gott gibt und daß Jahwe, der Gott Israels, einer ist, gewöhnlich nicht durch hājāh, sondern durch nominale Verbindungen ausgedrückt wird. Freilich gibt es daneben auch Aussagen, die hājāh mit Gott verbinden, aber es ist hier nach R. typisch, daß das hājāh Gottes vielfach im Anschluß an jenes des Volkes erscheint, sowohl in Mahnungen und gesetzlichen Forderungen wie in der Verheißung. So bezeichnet hājāh „das erwählende, in der Geschichte wirkende Handeln Gottes oder seine Selbstdurchsetzung in der Welt"[31]. Auch in den übrigen Verwendungsweisen steht die Verbindung des hājāh mit Gott im Dienste einer Aussage über seine Wirkungsweise, die sich in der wunderbaren Führung und Erhaltung der Seinen und in der Gottesbegegnung beim Gebet sich offenbart, ferner im prophetischen Gotteswort, im Zugriff der Hand und des Geistes Gottes, im Schreck und im Namen Gottes. Immer wieder treffen wir hier das Verbum *hājāh* in Verbindung mit den oben geschilderten Möglichkeiten des Eingreifens Gottes in das Geschehen an, so daß also auch hier das Moment des Tätigseins, das sich für den Hebräer mit hājāh verbindet, zum Ausdruck kommt. Nun ist freilich ein großer Teil des von R. vorgelegten Materials nachmosaisch; aber wir können ruhig annehmen, daß diese Nuance von hājāh schon an der Stelle Ex 3, 14 gegeben ist. Eine solche Deutung paßt auch am besten in den Zusammenhang; denn an der Exodusstelle wird dieses Sein Gottes ja in Zusammenhang gebracht mit der Tatsache, daß er der Gott der Väter war und Israel soll überzeugt sein, daß er nicht mit diesen untergegangen ist, sondern daß er lebt. Es ist also der Begriff des Seins im Sinne tätiger Existenz, auf dem der Nachdruck an der Exodusstelle ruht. In diesem Zusammenhang paßt auch, daß Os 1, 9

[30] Werden und Wirken, eine Untersuchung des Wortes hājāh als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des AT, BZAW 70 (Berlin 1941).

[31] In dieser Richtung bewegt sich auch die Deutung, die M. Buber, Moses 63, der Stelle Ex 3, 14 geben will. Er sieht darin eine Antwort an die ägyptisierendmagisch Gesinnten unter den Volksgenossen des Moses, die vom technischen Magismus infiziert waren. In dem Satz verspreche Gott seine stete Gegenwart, seinen steten Beistand, aber er weigere sich, sich auf bestimmte Erscheinungsformen festlegen zu lassen. Würde so der erste Teil des Spruches besagen, Gott brauche nicht beschworen zu werden, sondern er sei allzeit bei seinem Volke, so würde der zweite Teil den Gedanken zum Ausdruck bringen, daß Gott auch gar nicht beschworen werden könne.

die Aussage von der Entziehung der göttlichen Hilfe und Gegenwart sich in die Worte kleidet, Gott werde für sein Volk werden zum „Nicht-Ich bin", womit deutlich auf Ex 3, 14 angespielt ist. Allerdings dürfte an der Exodusstelle auch der Begriff des Seins im Sinne von „Dasein = existieren" mit eingeschlossen sein. In diesem Zusammenhang ist es angesichts der Tatsache, daß Moses aus Ägypten kommt, nicht ohne Interesse, daß auch im religiösen Schrifttum der alten Ägypter der Begriff des Seins im letztgenannten Sinne eine nicht unwichtige Rolle spielt. Außer der noch zu erwähnenden vielfachen Verwendungsweise des Verbums śchpr = „veranlassen zu sein" wäre noch darauf hinzuweisen, daß der altägyptische Weltherr und Himmelsgott, der nach Junker sich hinter so vielen Gestalten der ägyptischen Götterwelt verbirgt, offenbar den Namen trug *Nn-wn* = „Das, was ist" eine Bezeichnung, die ihn als den Herrn des Alls darstellen soll[32]. Ferner ist nicht zu übersehen, daß es auch altbabylonische Personennamen gibt, wie *Baši-ilu* und *Ibašši-ilu* = „es existiert Gott", die ebenfalls auf das Dasein Gottes im allgemeinen Sinn verweisen.

Hier sei noch kurz auf die Frage eingegangen, in wieweit die Aussage von Ex 3, 14 zur Beurteilung des monotheistischen Gehaltes der mosaischen Religionsstiftung beigezogen werden kann. Vielfach wird die Ansicht vertreten, es könne sich bei dem mosaischen Religionssystem höchstens um eine Monolatrie Jahwes innerhalb des alten Israel gehandelt haben, die als solche die Existenz anderer Gottheiten außerhalb Israels nicht grundsätzlich ausschloß. Man hat besonders das erste Gebot des Dekalogs „Du sollst keine fremden Götter neben mir haben" als Beweis dafür angeführt, daß Moses und seine Zeit noch mit der Realität fremder Götter rechneten. Es ist aber keineswegs notwendig, die Stelle so zu deuten; denn aus der Möglichkeit, daß ein seiner Religion untreu gewordener Israelit seine Verehrung heidnischen Göttern zuwendet, braucht nicht die Schlußfolgerung gezogen zu werden, daß diese fremden Götter für den Empfänger des Dekalogs wirklich eine Realität darstellen. W. F. Albright[33] glaubt zwar in Moses noch keinen Monotheisten mit genau umschriebenen Auffassungen wie Philo von Alexandrien, Rabbi Aqiba, Paulus, Augustin oder Mohammed u. a. erblicken zu dürfen, aber auch er ist der Ansicht, daß Moses tatsächlich nur die Existenz eines einzigen Gottes lehrte, der ihm Schöpfer des Alls und Quelle aller Gerechtigkeit war, also ein Wesen, begabt mit einem umfassenden Wir-

---

[32] H. Junker, Der sehende und blinde Gott, Sitzungsber. d. Bayr. Akad. d. Wiss. phil. hist. Abt., Jahrg. 1942, H. 7.

[33] Von der Steinzeit zum Christentum, München 1949, 271.

kungsbereich[34]. Man könnte hier ferner auf den biblischen Schöpfungsbericht verweisen, der den Gott der Bibel als den alleinigen Weltenherrn erkennen läßt, was auch an der Stelle Ex 20, 11 seinen Widerhall findet; nach Ex 19, 5 ist die ganze Erde Eigentum des Herrn[35]. Doch ist, auch wenn man grundsätzlich an der Herkunft der Substanz des Pentateuchs von Moses festhält, die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß an der Ausformung obiger Stellen spätere Hände mitgewirkt haben. Gegen die Aufstellungen Albrights hat sein Landsmann, Th. J. Meek[36], nun freilich Einspruch erheben wollen. Die Religion des Moses sei kein wirklicher Monotheismus, da sie die nationalen Grenzen nicht überschreitet und nicht übernational oder gar universal sei. Der Unterschied zwischen Moses und Paulus sei gerade der, daß Paulus international eingestellt war, was man von Moses nicht behaupten könne. Er habe ja die Stämme nur in einer Konföderation oder Amphiktyonie organisiert und einen Gott Jahwe zum Gott dieser Amphiktyonie gemacht. Das sei nur die Erwählung eines Gottes aus vielen zur ausschließlichen Verehrung durch eine Sondergruppe gewesen. Die Hebräer zur Zeit des Moses hätten gerade die ersten Schritte in Richtung auf Nationalismus getan und den Begriff eines Weltengottes noch gar nicht haben können. — War es aber wirklich so, daß in der Schau des Moses die Bundesstiftung ihre Begrenzung ausschließlich im Rahmen des Volkes finden mußte, das nach Kanaan geführt wurde, um ihm dort eine Volkwerdung zu ermöglichen? Mußten nicht die Segenssprüche der Patriarchenzeit, die Moses sicher kannte, ihn zur Erkenntnis führen, daß das oben angegebene Ziel nicht das letzte war, das Gott mit seiner Bundesschließung verwirklichen wollte, sondern daß Israel darüber hinaus ein Werkzeug in der Hand Gottes werden sollte, durch das er sich

---

[34] Auch H. H. Rowley, The Antiquity of Israelite Monotheism, ExpTim 61 (1949—50), 333 ff und in dem Sammelwerk: The Old Testament and Modern Study, Oxford 1952, 290 f kommt zu dem Ergebnis, daß das mosaische Religionssystem sich vom gewöhnlichen Henotheismus unterscheidet. Die wirkliche Quelle des hebräischen Monotheismus ist nach ihm die religiöse Erfahrung des Moses, so wie sie der Tradition von Ex 3 zugrunde liegt. Jahwe erhebt Anspruch auf das Volk Israel durch den Dienst der Befreiung, den er ihm erwiesen hatte und schließt einen Bund, den er nie brechen wird. Was Deuterojesaja durch seine Gedanken entwickelt hat, lag nach R. bereits implicite dem Glauben der älteren Zeit zugrunde. (Ähnlich in ZAW 28 [1957], 1—21.)

[35] Auch E. Schild, On Exodus III, 14 'I am that I am' VT 1954, 296—302, ist der Ansicht, die Antwort auf die Frage des Moses sei nicht als ausweichend zu erklären, sondern es sei eine positive Antwort, in der Gott sich selbst als den Einen definiert, der existiert, der wirklich da ist. Als Sprachparallele verweist Sch. auf die Stelle 1 Chr 21, 17: „Ich bin der eine, der sündigte", woraus Sch. den Schluß zieht, Ex 3, 14 müßte übersetzt werden: „Ich bin der Eine, der ist." Es muß sehr fraglich bleiben, ob sich diese Deutung aufrecht erhalten läßt, da gerade das הוּא von 1 Chr 21, 17 hier fehlt.

[36] Monotheism and the Religion of Israel, JBL 1942, 21—43.

den Weg in die Heidenwelt bahnte? Es ist nicht recht glaublich, daß solche Gedanken nicht auch Moses erfüllt haben sollten. Und so wird man unbedenklich sagen dürfen, daß der alttestamentliche Monotheismus im vollen Sinn des Wortes hier bei Moses schon grundgelegt ist und daß das, was die Propheten noch dazu zu sagen hatten, vor allem die klare Ansage von der absoluten Nichtigkeit der Heidengötter, nur eine Entfaltung von Keimen war, die schon in der mosaischen Religionsstiftung vorhanden waren. Man wird zur Bestätigung des wahrhaft monotheistischen Denkens der Moseszeit auch das beiziehen können, was Ex 3, 14 von Gott ausgesagt ist. Das hat unlängst der Beuroner Alttestamentler J. Schildenberger[37] sehr schön ausgeführt: „Jahwe hat die Fülle des lebendigen, persönlichen Seins, neben dem alles andere Sein und Leben nichts ist, nichts bedeutet, weil es nichts gegen ihn vermag. Jahwe spricht sich in diesem seinem Eigennamen das Sein zu in Hinsicht auf die Götter der anderen Völker; mit diesem Eigennamen unterscheidet er sich ja von ihnen. So lehnt er es gerade mit der Erklärung dieses Namens ab, sich mit ihnen in eine Reihe zu stellen. Der Wesensunterschied zwischen ihm und ihnen besteht ja darin, daß er ist, wirklich Gott ist, und sie nicht sind, im Vergleich zu ihm nichts sind." In diesem Sinne darf Ex 3, 14 als Zeugnis des monotheistischen Denkens der Moseszeit genommen werden. — Eine gewisse Vorsicht ist aber angebracht, wenn man, von Begriffen und Kategorien der abendländischen Philosophie ausgehend, in unserer Stelle die reine Aseität Gottes finden möchte (vgl. oben).

Schließlich ist zu untersuchen, wie die Form Jahwe, die zweifellos von *hājāh* „sein" herkommen muß, *grammatisch* zu deuten ist. Das Nächstliegende ist doch wohl, in ihr eine Form der 3. Singul. Imperf. des Verbums zu sehen; doch ist nicht klar, ob es sich um das Verbum im Grundstamm handelt und Jahwe also einfach bedeutet „er ist", oder ob der Kausativstamm vorliegt und die Form demnach zu deuten wäre „er veranlaßt zu sein, er führt ins Dasein". Die Auffassung der Form als Grundstamm ist nicht unmöglich; wenn auch im Hebräischen im allgemeinen das *a* beim Präfix des Imperfekts in unbetonter geschlossener Anfangssilbe in *i* übergegangen ist, so kann die Laryngalis am Anfang der Wurzel *hwh* doch bewirkt haben, daß das *a* erhalten geblieben ist[38]. Manches spricht freilich für die Auf-

---

[37] Die Religion des AT, in: Christus und die Religionen der Erde, Bd. III (Freiburg 1951), 441—521. Die Stelle 472.

[38] Vgl. Hempel, ZAW N. F. 20 (1945—48), 242: „Wir wissen nicht, ob in tonloser geschlossener Anfangssilbe altes — *a* — ausnahmslos auch dann zu — *i* — geworden ist (jaktul zu jiktol), wenn eine Laryngalis beteiligt ist. Ich verweise auf den Eigennamen Ασιηλ = jah^{se}'el Gen 46, 24 und selbst noch auf Formen wie das

fassung der Form als Imperfekt des Kausativums[39]. Im Assyrischen ist šubšu, das Kausativum von bašu „werden, sein", von den frühen Zeiten an gebräuchlich, während im Ägyptischen die Form śchpr, das Kausativ des Verbums chpr „sein", „werden", sogar noch verbreiteter ist und zu allen Zeiten von der Pyramidenzeit an vorkommt. In Bezug auf den Sonnengott und seine Inkarnation, den Pharao, begegnet in Inschriften der 18. Dynastie die Formel: śchpr.f pw wnn. ty.fi. = „er schafft das, was zum Dasein kommt." Im Phönizischen ist das entsprechende Verbum *kwn* = arab. *kāna* und das Imperf. Kausat. *yakin* kommt in der Zusammensetzung mit *el* als *Yakin-ilu* „Gott bringt zum Dasein" schon im ersten Viertel des 20. Jahrh. v. Chr. vor. Dieselbe Form *Yakin* ist bemerkenswerter Weise auch der Name eines der Pfeiler, welche vor dem salomonischen Tempel standen. Im Aramäischen finden wir sowohl das Afel *ahwi* als auch das kausativ gebrauchte Pa'el *hawwi,* die beide bedeuten „verursachen zu sein". Die kausative Deutung der Form Jahwe wird unterstützt durch eine Beobachtung von J. Obermann[40], der die Schwierigkeit, die sich aus der oft zu beobachtenden Zusammenstellung des Pronomens der ersten Person mit einer anscheinenden Form der dritten Person beim Verbum in der Formel *„'ani jahwe"* ergibt, durch Hinweis auf die Karatepetexte löst, in denen bei der Form *yqtl 'nk* nach seiner Auffassung ein Partizip des Kausativstammes vorliegt, was durch Wendungen wie *jchw'nk* „ich erhielt am Leben" und *yrchb'nk* „ich breitete aus" tatsächlich nahe gelegt wird. Gegen die kausative Deutung hat sich allerdings wieder L. Koehler gewandt[41]. Daß das Phönikische ein solches Partizip besitze, sei neu, und daß dasselbe Partizip sich auch im Hebräischen finde, geradezu unmöglich, weil wir den hebräischen Bestand an Partizipien lückenlos besitzen und darin keine solche Form finden. — Aber konnte nicht in einer archaischen Phase dieser Sprache einmal ein solches Partizip vorhanden gewesen sein, das später dann allerdings verloren ging? K. schlägt demgegenüber eine andere, neue Deutung vor. Er meint, die Form Jahwe sei ein mit Jod präfigiertes Nomen vom Typus jaqtal. Daß die Form *Jahwe* und nicht *jahjeh* gewählt wurde, erkläre sich aus Gründen des Wohlklangs. Die Bedeutung des Namens sei „Sein, Dasein, Wesen,

---

mazmor (statt mizmor) oder barsono (statt birsono) in den Mercati-Fragmenten . . ." H. hält es deswegen für möglich, daß in der Form jahweh doch eine Qal-Form vorliegt.

[39] Diese Auffassung vertritt vor allem W. F. Albright, vgl. JBL 1924, 370 ff, in der gleichen Zeitschrift 1948, 379—380; ferner in dem Buche: Von der Steinzeit zum Christentum, München 1949, 259—261.

[40] The divine Name YHWH in the Light of recent Discoveries, JBL 1949, 301 bis 323.

[41] Jod als hebräisches Nominalpräfix: WO 1950; die Stelle 405.

Leben, Wirklichkeit". Wie will aber dann K. die Tatsache erklären, daß Ex 3, 14 die erste Person des Verbums hājāh, *'ehjeh* = „ich bin", als der Name bezeichnet wird, mit dem Moses vor Israel hintreten soll? Die größere Wahrscheinlichkeit spricht hier doch dafür, daß auch Jahwe eine Verbalform und kein Nomen ist.

Dieser Name Jahwe ist nun für lange Zeit die Gottesbezeichnung gewesen, die für das religiöse Leben Israels seit Moses bestimmend geworden ist. Es war der Name, mit dem in alter Zeit vor allem Jahwes kriegerische Kraft hervorgehoben wurde, besonders in der Verbindung *Jahwe ṣebaoth,* eines Gottes, der seine Nation zum Siege führte, und die ältesten Lieder Israels, das Schilfmeerlied (Ex 15, 1—3) und das Schlachtlied (Nm 10, 35), die sicher auf die Moseszeit zurückgehen, preisen diese Macht des Gottes Jahwe. Ein Wort wie das Ps 20, 8 enthaltene *„Jene mögen auf Kriegsgefährte und Rosse vertrauen, wir aber sind stark im Namen Jahwes, unseres Gottes"* zeigt deutlich, welches Gefühl der Zuversicht und Kraft für den alten Israeliten aus diesem Gottesnamen entströmte, der dann, allerdings in der Kurzform, ein immer stärkeres Moment der Namengebung wurde. Indes, es sollte die Zeit kommen, da auch der Glanz dieses stolzen Namens verblassen mußte, als nämlich die Religion des Alten Bundes in jene des Neuen, die keine nationalen Schranken mehr kennt, überging. Da mußte auch jener alte Name Jahwe verstummen, in dem ja unleugbar immer eine gewisse nationale Begrenzung gegeben war. Diese Entwicklung wurde eingeleitet schon durch die Septuaginta, die an Stelle des Jahwe-Namens das Wort Kyrios setzte. Aber schon in der vorhergehenden Zeit des nachexilischen Judentums trat der Gebrauch des Gottesnamens Jahwe zurück, wofür die Chronik-Bücher ein deutliches Beispiel sind, bis dann schließlich im Synagogengottesdienst überhaupt etwa seit der Zeit des Philo der Name Jahwe durch Adonaj ersetzt wurde.

Auf der anderen Seite sind aber in der ganzen religiösen Geschichte Israels, auch in der Zeit vor dem Exil, die anderen alten Gottesnamen, wie vor allem *elohim,* ferner *el* allein oder mit dem Zusatz *'eljôn* in gewissem Umfang weiter gebraucht wurden. Auf das Problem, das hier gegeben ist, haben jüngst H. Schmid[42] und O. Eißfeldt[43] aufmerksam gemacht. E. weist zunächst darauf hin, daß bezüglich der Verwendungsweise von El die Verhältnisse ganz anders liegen als bei Ba'al, insofern zwar in der auf die Einwanderung folgenden Zeit auch Ba'al eine zeitlang als Epitheton Jahwes angewandt wurde, dann

[42] Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem, ZAW N. F. 26 (1955), 168—197.
[43] El and Yahweh: Journ. of Semit. Stud. Vol. I, 1 (1956), 25—37; Jahwes Verhältnis zu 'Eljon und Schaddaj nach Psalm 91: WO 1957, 343—348.

aber später nicht nur als göttliches Beiwort schwindet, sondern auch aus der profanen Sphäre verbannt wird. Dagegen sei die Gestalt und der Name des El die ganze israelitisch-jüdische Religionsgeschichte hindurch in Ehren gehalten worden, was darauf hinweise, daß El im Unterschied zu Ba'al niemals als Rivale Jahwes betrachtet wurde. E. glaubt sogar, daß Jahwe, der mit einer Gruppe von Israeliten in das Land Kanaan kam und hier auf den El-Kult von verwandten Gruppen stieß, zunächst die Sphäre des El als des Überlegenen anerkannt hätte, dann aber ihn allmählich ersetzte und so der höchste und sogar der einzige Gott geworden sei. Als Beweis dienen Eißfeldt die Aussagen des AT selber, die er in drei Gruppen einteilt: 1. Solche, an denen El allein und ohne jede polemische oder apologetische Tendenz als Bezeichnung Jahwes vorkommt, z. B. Jos 22, 22; Ps 104, 21; Job 3, 1—42. 2. Solche, die durch die leidenschaftliche Betonung, mit der sie den Namen El für Jahwe und zwar für ihn allein in Anspruch nehmen, verraten, daß El und Jahwe ursprünglich nicht ein und dieselbe Gestalt waren, sondern daß ihre Identifikation auf einem bewußten Willensakt beruht. Als Beispiele werden hier genannt Is 40, 18; 43, 12; 45, 22. Dazu kommt 3. eine allerdings kleine Gruppe, bei der E. glaubt, El sei als ein von Jahwe ursprünglich verschiedenes und ihm überlegenes Wesen gezeichnet. Hier werden genannt die Stellen Is 14, 13; Ez 28, 2; Gn 14, 18—24; Dt 32, 8—9 und Ps 82. Darüber hinaus meint E., Jahwe habe ohne Zweifel verschiedene Züge von dem in Kanaan vorgefundenen El übernommen, so besonders die Funktion des Weltschöpfers und Königs der Götter; aber auch die Eigenschaften der Weisheit, Mäßigkeit, Geduld und des Erbarmens, die ursprünglich Jahwe mit seinem gefährlichen und bizarren Charakter und seiner eifernden Heftigkeit gar nicht eigen gewesen wären, sollen eine Übertragung von Zügen sein, die ursprünglich an dem alten El hafteten. Schmid weist als Beispiele für eine Übernahme von Vorstellungen, die ehedem an dem kanaanäischen El hafteten, auf Stellen hin wie Ps 47, 3; 97, 9 und 46, 5a. Die Aufnahme dieser Vorstellungen, unter denen sich auch der Schöpfungsglaube befand, erfolgte nach ihm hauptsächlich nach der Eroberung Jerusalems durch David; bis dahin wären in dieser Stadt noch die alten Traditionen vom El 'eljôn lebendig gewesen.

Diese neuen Theorien dürften in wesentlichen Punkten nicht haltbar sein. Eißfeldts Ansicht steht im Zusammenhang mit der schon vielfach auch von anderen geäußerten Meinung, es seien nicht alle der späteren Stämme Israels in Ägypten gewesen und die mosaische Religionsstiftung habe ursprünglich nur die Josefsstämme erfaßt und erst in Kanaan, wahrscheinlich auf dem Landtag von Sichem (Jos 24)

sei der Zusammenschluß mit anderen, nie in Ägypten gewesenen oder schon vor Moses (etwa in der Amarnazeit) aus Ägypten ausgewanderten, eine Sechsstämmeamphiktyonie bildenden Volksgruppen (den Lea-Stämmen) zum späteren Zwölfstämmeverband erfolgt[44]. Diese Hypothese hat nicht nur das Zeugnis der Schrift gegen sich, die ausdrücklich von einem Aufenthalt aller Stämme in Ägypten und ihrem gemeinsamen Auszug mit Moses spricht, sondern muß vor allem an dem psychologischen Rätsel scheitern, daß erst nachträglich auf Grund des Bemühens eines Späteren die erwähnten sechs Stämme sich dazu verstanden hätten, die Bestimmungen des Sinaibundes anzunehmen, die neben der ausschließlichen Verehrung eines einzigen Gottes auch sonst Dinge enthielten, die der natürlichen Anlage des Volkes gar nicht entgegenkamen. Hier muß ein das ganze Volk ergreifendes Ereignis, eben die Vorgänge am Sinai, als gemeinsames Volkserlebnis das Motiv gewesen sein, das Israel in seiner Gesamtheit in dem Glauben an den Gott Jahwe zusammenschloß. Es ist begreiflich, daß der Gottesname El, der in Israel eine lange und ehrwürdige Vorgeschichte hatte, auch von den nun ihren Gott unter dem Namen Jahwe verehrenden Israeliten in einem gewissen Umfang beibehalten wurde. Daß sich aber an seinen Namen eine anfangs von der eigentlichen Jahweverehrung verschiedene Religionsform geknüpft habe, und daß so wesentliche Glaubensaussagen wie der Schöpfungsgedanke erst von diesem El auf Jahwe übertragen worden seien, ist höchst unglaubwürdig. Die vergleichende Religionswissenschaft hat gezeigt, wie früh sich der Schöpfungsglaube oft bei ganz primitiven Volksstämmen findet, und es ist wenig wahrscheinlich, daß das mosaische Israel in einer Periode, wo schon lange bei allen umliegenden Völ-

[44] Ähnliche Anschauungen vertritt auch C. A. Simpson, The early Tradition of Israel, Oxford 1948. Nach ihm ist die im AT bezeugte Jahwereligion aus zwei verschiedenen, zu tiefst freilich doch einheitlichen Wurzeln erwachsen. Die Südstämme, die um 1400 ihre in Nordarabien in der Gegend des Sinai gelegenen Wohnsitze verließen und sich in den Bereich von Kadeš begaben, haben dort den vom Sinai mitgebrachten Jahwe zum Ortsgott gemacht, wobei freilich Züge des früher in Kadeš verehrten Numens auf ihn übertragen wurden. Diese Südstämme sind dann nach vorübergehendem Aufenthalt in Ägypten wieder nach Kadeš zurückgekehrt, wo ihre Religion durch Moses das entscheidende Gepräge erhielt und weiterhin sind sie dann von Süden her in Palästina eingedrungen. Die Rachelstämme waren nach S. zwar ebenfalls in der Gegend des Sinai beheimatet, haben aber wie die Lea-Stämme um 1400 ihre Heimat verlassen und sind über das Ostjordanland nach Palästina eingedrungen, wohin sie ihre aus der Heimat mitgebrachte Jahweverehrung verpflanzten. Als Zeugnis ihrer schon vor der Berührung mit den Südstämmen vorhandenen Jahweverehrung betrachtet S. das Deboralied. Er hält es für möglich, daß ähnlich wie Moses eine uns unbekannte Persönlichkeit dem Jahweglauben dieser Nordstämme eine bestimmte Ausprägung gab. — Alles in allem sehr unwahrscheinliche Annahmen! Mag sein, daß kleinere israelitische Volksgruppen schon vor Moses das Land Ägypten verließen, aber der Kern des späteren Israel muß sich zur Zeit des Moses in diesem Lande befunden haben und mit ihm ausgezogen sein.

kern Schöpfungsmythen vorhanden waren, nicht ebenfalls mit der Gestalt Jahwes bestimmte Schöpfungsvorstellungen verbunden hätte. Auch die anderen oben erwähnten Schriftstellen beweisen nicht das, was Eißfeldt und Schmid aus ihnen herauslesen wollen. Is 14, 13 f (der König von Babel will über Wolkenhöhen emporsteigen und dem Höchsten ['eljôn] sich gleichstellen) und Ez 28, 2 (der Fürst von Tyrus sagt, er sei ein Gott und bewohne einen Gottessitz im Herzen der Meere) sind, wie E. selber zugibt, nicht beweiskräftig, da hier Ausländer sprechen; doch könnte man an beiden Stellen tatsächlich an gewisse Vorstellungen denken, die, wie sich zeigen läßt, mit der Gestalt des ugaritischen El sich verbanden. Das alles braucht aber nicht mehr zu sein als ein poetisches Ornament der Rede, gerade so wie die von den Dichtern und Propheten des AT manchmal angewandten sonstigen Bilder aus der altorientalischen Mythologie. Gn 14, 18—24 ist überhaupt von keinem Antagonismus zwischen El und Jahwe die Rede, sondern nur davon, daß der Patriarch eine gewisse Verwandtschaft seiner Gottesvorstellung mit der des Melchisedeq fühlt. Ps 46, 5, wo ein Strom erwähnt wird, der Jerusalem erfreut, „die heiligste unter den Wohnstätten des 'Eljôn", braucht keine Reminiszenz an das Wohnen des ugaritischen El an den Quellen der Ströme zu sein, sondern hier liegt doch wohl nur ein Bild vor, das entweder den von Jahwe der Stadt gewährten Schutz unter dem Bilde eines unüberschreitbaren Stromes zeichnet, oder aber den himmlischen Segen darstellt, der Jerusalem in der Endzeit zuteil wird, wobei vielleicht der Gedanke an die einstigen Paradiesesströme mitspielt. 'Eljôn ist auch hier nichts anderes als eine poetische Bezeichnung des Israel-Gottes. Mehr Schwierigkeiten macht Ps 82, wo von einer Gottesversammlung die Rede ist, in der Gott aufsteht und unter den „Göttern" Gericht hält, die V. 6 als „Söhne des 'Eljôn" bezeichnet werden. Es ist nicht ausgeschlossen, daß das alles nur ein Bild ist und der Dichter die israelitische Volksgemeinde meint, deren Aufgabe es war, Recht zu sprechen und in der er nun seinen Gott selber auftreten und über die ungetreuen Richter, die hier als „Götter" bezeichnet werden, sein Urteil sprechen läßt. Daß das Ganze mit mythologischen Farben geschildert wird und dabei der Gedanke an El und seinen himmlischen Hofstaat dem Dichter entfernt vorschwebt, ist durchaus möglich. Aber auch hier ist das alles nur poetisches Ornament, und jedenfalls darf man nicht aus dem Text herauslesen, daß sich unter den von El gerichteten Göttern auch Jahwe befinde und so ein untergeordnetes Verhältnis zwischen Jahwe und El feststellen wollen. Auch die schwierige Stelle Dt 32, 8—9 braucht nicht in dem Sinne gedeutet zu werden, als ob der anfangs

erwähnte 'Eljôn als der höchste Gott die Verfügungsgewalt über alle Völker hätte, während der unter ihnen stehende Jahwe sich von ihm Israel zuweisen ließe. In Wirklichkeit handelt es sich in beiden Hälften des Spruches um ein und denselben Gott, der hier sein spezielles Verhältnis zu Israel begründet und das V. 8 vorkommende 'Eljôn ist eben nur eine von der Patriarchenzeit her ererbte Gottesbezeichnung, die in poetischer Sprache an Stelle des Gottesnamens Jahwe steht, in dem der Dichter den großen über die Heidenwelt wie über Israel gleichermaßen gebietenden Weltenherrn sieht[45], wie ja auch die herkömmliche Deutung von Ps 91, 1f, die in den Gottesbezeichnungen 'Eljôn und Šaddaj nur Epitheta Jahwes sieht, trotz der von Eißfeldt vorgetragenen Bedenken die wahrscheinlichste bleiben dürfte.

---

[45] Zu der zuletzt genannten Stelle vgl. jetzt P. Winter, Der Begriff ‚Söhne Gottes' im Moselied Dt 32, 1—43, ZAW N. F. 26 (1955), 40—48. Wenn man Dt 32, 8b an Stelle des im jetzigen MT vorzufindenden benê jisrā'ēl dem griechischen Übersetzer gemäß ein benê 'elîm einsetzt, dann gewinnt dadurch nach W. nicht nur die rhythmische Struktur des Verses, sondern auch der Sinn wird verbessert, insofern der Parallelismus zwischen 8a und 8b als Gegenüberstellung zu den zuerst genannten benê ādām unbedingt das benê 'elîm voraussetzt. W. deutet die Stelle sicher richtig in dem Sinne, daß hier von einer Sonderstellung Israels die Rede ist: Während die übrigen Völker jedes für je ein Engelwesen geschaffen wurden, ist Israel im Unterschied zu allen anderen Nationen einzig und allein Jahwes Anteil. Von einem inneren Gegensatz zwischen einem El 'eljôn und Jahwe ist keine Rede und die benê 'elîm sind nach atl Glauben die Geschöpfe des gleichen Gottes, der auch Israel auserwählt hat.

(Abgeschlossen 4. Oktober 1957.)

Die Sprache des Christus

Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten[1]

Von Heinz Schürmann, Erfurt

Für das Verständnis der Botschaft Jesu sind die anhaltenden Bemühungen, in und hinter der evangelischen Wortüberlieferung die „ipsissima vox Jesu" zu finden, von großer Wichtigkeit. Dabei ist zu beachten, daß ein Wort Jesu nicht nur an seinem Inhalt als solches zu erkennen ist, sondern hier und da auch schon an seiner charakteristischen Form.

Formale Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten sollen auch uns hier beschäftigen. Aber es gibt nicht nur die Aufgabe, die ipsissima vox Jesu wiederzuentdecken, sondern auch die andere, in dieser und über diese hinaus das Phänomen der „Christussprache" in den Blick zu bekommen. Denn eine solche gibt es nicht erst in den großen Offenbarungsreden des 4. Evangeliums, sondern im Prinzip und in den Anfängen auch schon in der syn Wortüberlieferung. Auch hier schon bestimmt die Christologie die Philologie auf verschiedenste Weise — wenn auch noch weniger deutlich und im ganzen noch in geringerem Umfang. Hier und da hat man diesbezügliche Einzelbeobachtungen immer schon einmal gemacht; thematisch scheint aber das Phänomen der „Christussprache" noch nicht entsprechend angegangen zu sein. Im folgenden sollen darum einige sprachliche Beobachtungen an den syn Herrenworten mitgeteilt werden, die dieses Phänomen deutlich werden lassen. Vollständigkeit kann dabei nicht angestrebt werden; vielmehr wird unsere, auf mehr oder weniger zufälligen Beobachtungen beruhende Zusammenstellung gewiß durch andere Beispiele verbessert und vielfach ergänzt werden können. Die angeführten Beispiele möchten vorerst das Phänomen der Christussprache in den Blick bringen und es vorsichtig charakterisieren helfen.

Es gibt in den syn Evv sprachliche Phänomene, die ausschließlich oder doch bevorzugt in der Rede Jesu begegnen[2]. Aber diese dürfen nicht alle kritiklos als

[1] Die Evangelisten Matth, Mark und Luk und ihre redaktionelle Tätigkeit (matth, mark, luk) sind im folgenden unterschieden von den Evv Mt, Mk und Lk. Außerdem beachte man folgende Abkürzungen: R = Redaktion, S = Sondergut, Sv = Sondervers, T = Tradition, V = Vorlage; par = in Übereinstimmung mit, diff = im Unterschied zu; ca. ist einer Zahlenangabe beigefügt, wenn Textvarianten, weil für den Gesamtvergleich unerheblich, nicht eigens angegeben sind. Wortzählungen sind für die Apg immer nach cap. 1—15/16—28 getrennt angegeben.

[2] Ähnliche Beobachtungen könnten am „Rahmen" der Herrenworte gemacht werden. Durch die Art und Weise, wie Jesus redend eingeführt wird, sind seine Aussprüche als gewichtige, als ein Wort des Christus ins rechte Licht gesetzt. Im Prinzip behandelt die apostolische Paradosis die Herrenworte schon gerade so, wie das heute noch die Kirche tut, wenn sie den das Evangelium verkündenden Diakon durch den Bischof bzw. Liturgen autorisieren und befähigen läßt, im

Ausdruck der „Christussprache" gedeutet werden. Denn es kann zunächst einmal auch Zufall sein, wenn gewisse sprachliche Merkmale im Erzählungsstoff nicht zu finden sind, sondern nur in der Wortüberlieferung[3]. Weiter charakterisieren manche Eigentümlichkeiten nicht die Rede Jesu als solche, sondern begegnen hier bevorzugt, weil es sich um typische Redefiguren überhaupt handelt[4]. Auch bringt der eigentümliche Inhalt der Verkündigung Jesu einen charakteristischen Vokabelschatz mit sich[5]. Auch Aramäismen oder andere semitische[6] Eigentümlichkeiten sind als solche noch kein Charakteristicum der „Christussprache", außer wenn sie helfen sollen, der Diktion des Herrn einen andersartig-fremden oder feierlich-erhabenen Klang zu geben (s. unten)[7].

Mit einiger Sicherheit wird eine Eigentümlichkeit der Herrenworte als Ausdruck der „Christussprache" gewertet werden dürfen, wenn in ihr das Geheimnis des Christus, die Christuswirklichkeit und die Christusoffenbarung aufleuchten. So finden wir in den überlieferten Herrenworten sprachliche Eigentümlichkeiten, die das hohe Selbstbewußtsein des Sprechenden verraten (1.). Die Sprache des Christus klingt fremd-andersartig (2.), feierlich-erhaben (3.), führt sich selbst als bedeutsam und beachtlich ein (4.), hat eine besondere eschatologische Aktualität (5.). Vor allem ist sie machtvoll-entschieden (6.) und gebieterisch (7.). Die apostolische Paradosis legt die Worte Jesu

---

Kommen des Evangelienbuchs die Epiphanie des Kyrios sieht und diesen ehrt mit Licht und Weihrauch, durch Haltung und Akklamationen.

[3] Deutlich findet der heilsgeschichtliche und eschatologische Charakter der Verkündigung Jesu seinen entsprechenden Ausdruck, wenn τότε in Mk nur (6×) im Munde Jesu begegnet (vgl. 5c). Das kann aber für Luk nicht konstatiert werden, obgleich wir beobachten können, daß er, wo er Mk folgt (Lk 5, 35; 21, 21. 27; — Lk 11, 22 und 17, 23 ist nicht luk Mk-Wiedergabe) oder die Mt/Lk-T (Lk 6, 42; 11, 26; 13, 26) ohne größere Kontextänderung (wie diff Mk 13, 27; diff Mt 7, 23; 12, 44; 22, 8) wiedergibt, die Vokabel in den Herrenworten nicht beseitigt, sie sogar von sich aus setzt (Lk 21, 20 diff Mk, vielleicht auch 16, 16 diff Mt und 14, 9. 10; 23, 30 S). In der Erzählung bringt Luk sie dagegen nur Lk 21, 10 diff Mk und 24, 45 S. Dieses Übergewicht in den Herrenworten aber wird Zufall sein angesichts der Beobachtung, daß Luk die Vokabel in Apg (11/10×) überhaupt nur in der Erzählung, nicht in den Reden verwendet.

[4] Anakoluthe entstehen leicht in lebendiger Rede. Es ist schwerlich schon ein Charakteristicum der Christussprache in Mk, wenn sie hier (außer 5, 23; 11, 32) bevorzugt in der Rede Jesu auftreten (4, 15. 31; 6, 8 f; 10, 29 f; 12, 38 f; 14, 49).

[5] Wenn z. B. μισθός in den Evv (15×!) ausschließlich nur in Herrenworten begegnet (sonst im NT noch 14×). — πλούσιος schreibt Luk in Apg nicht, in Lk aber 9×, außer 18, 23; 19, 2; 21, 1 immer nur in Herrenworten (wie auch 2× in Mk und 2× in Mt — anders Mt 27, 57). — ἀγαπᾶν schreibt Luk in Apg nicht, in Lk außer 7, 5 nur (11×!) in Herrenworten. Ebenso schreibt Mt die Vokabel nur (7×) in Herrenworten, Mk außer 10, 21 nur (4×) in Herrenworten, Joh 7× erzählend, aber 27× in Herrenworten. Hier wirkt sich die Bedeutsamkeit der Liebesbotschaft Jesu aus. Auch die in Abschnitt 5 angeführten Temporalwendungen erklären sich aus dem Inhalt der Verkündigung Jesu; doch geben sie der Sprache Jesu gleichzeitig auch eine formale Eigentümlichkeit.

[6] So steht ὅμοιος in den Evv (18×) nur in Herrenworten, in den Syn 16× nur in Gleichnisanfängen, wo deutlich die semitische Art, Gleichnisse zu beginnen, nachwirkt; vgl. Joach. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen [3]1954, 78 ff (außer Apg 17, 29 in der Areopagrede und 3× sonst. NT nur 21× in Apk).

[7] Wenn sich in den Worten Jesu Aramäismen besser erhalten haben als im Erzählungsstoff, dann hängt das wohl oft mit dieser christologischen Tendenz zusammen und nicht nur damit, daß die T die Herrenworte konservativer behandelt als den Erzählungsstoff. Die ganze Aramäismen-Frage (wie auch die der Septuagintismen) müßte unter diesem Aspekt neu untersucht werden.

in einer Form vor, die erkennen läßt, daß es sich um Logien des Kyrios, um Worte des Christus handelt, der spricht „wie einer, der Macht hat" (Mk 1, 22). Was da gesagt wird, wird ja letztlich nur der verstehen, der weiß, wer da etwas sagt. Und wer der ist, der da redet, das soll der Glaubende schon aus der Form dieser Rede deutlich bekommen. Die Sprache des Christus hat also ihre eigene hoheitliche Diktion.

Die Christussprache mußte — heilsgeschichtlich notwendig — in der ipsissima vox Jesu noch ebenso verborgen sein wie die Hoheit des Christus, die Herrlichkeit des Kyrios in dem Zimmermannssohn von Nazareth. In der apostolischen Wiedergabe der Worte Jesu mußte aber der innere Klang der Christussprache lauter vernehmbar werden, weil ja im apostolischen Kerygma der Kyrios selber spricht[8].

(Nur angedeutet sei, daß die Stileigentümlichkeiten der Christussprache sich ähnlich auch in der liturgischen Verkündigung finden. Das Wort des Kyrios, das im apostolischen und kirchlichen Kerygma Gemeinde zusammenruft und formt, teilt sich in seiner Eigenart mit, ist prägsam und formt den „liturgischen Stil" der gottesdienstlichen Gemeinde[8a].)

Im Schrifttum des Altertums wird die Sprachenfrage im allgemeinen sorglos behandelt[9], jedoch gibt es hier und da Ausnahmen[10]. Im NT läßt sich nun vielfach beobachten, wie die Redepartien sprachlich anders behandelt werden als der Erzählungsstoff. Einige Beispiele mögen das belegen und gleichzeitig empfänglich machen für unsere These, daß speziell die Worte Jesu besonderen Traditions- und Redaktionsgesetzen unterliegen:

Immer ist schon aufgefallen, daß Mk die Anrede κύριε an Jesus bezeichnender Weise nur 7, 28 im Munde der Syrophönizierin bringt.

In der Anweisung des Engels an Kornelius bleibt Apg 10, 5 (vgl. 10, 32; 11, 13 und den Nachklang 10, 18) der in den Gemeinden immer ungebräuchlicher werdende (vgl. A. 121) Name Σίμων stehen, während die Korneliusperikope sonst (15 ×!) Πέτρος schreibt.

Sicher ist es auch kein Zufall, wenn sich für Petrus im luk Schrifttum Συμεών nur Apg 15, 14 in der Rede des Jakobus findet (sonst noch 2 Petr 1, 1 v. l.).

Die Bezeichnung Ἰσραήλ begegnet außer Mt 2, 21; Lk 1, 80; 2, 25; Apg 5, 21; Joh 1, 31 in den Evv (27 ×) und in Apg (13/1 ×) nur in Reden Jesu, eines Engels oder von Juden; ebenso Ἰσραηλείτης Joh 1, 48 und 4/1 × Apg[11]. In charakteristischem Unterschied begegnet Ἰουδαῖος in den syn Evv — wenn nicht in der

[8] Auch wenn man zu den Ausführungen von O. Cullmann, Tradition, Zürich 1954, 8—27 noch einige Distinktionen beibringen möchte.

[8a] Freilich hat die liturgische Diktion wie überhaupt die religiöse Rede auch ihre eigene „Formengeschichte" (vgl. E. Norden, Agnostos Theos, Leipzig/Berlin 1913) und Gesetzlichkeit.

[9] Vgl. M. Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte, Berlin ²1953, 153 f.

[10] So schreibt der spartanische Offizier Hippokrates an seine Heimatstadt bei Xenophon, Hellenica I 1, 23 in lakonischem Dialekt (zit. bei Dibelius 153 A. 2). — In Platos Gorgias 450 b werden den in Sizilien beheimateten Sophisten unattische Wörter in den Mund gelegt, was Platos Erklärer Olympiador mit diesem Tatbestand entschuldigt (vgl. L. Radermacher, Koine, Wien 1947, 10).

[11] Vgl. auch W. Gutbrod, TWbNT III 376 ff. 386; ähnlich auch schon im AT und im Spätjudentum, besonders in 1 Makk, vgl. K. G. Kuhn, TWbNT III 361 ff. Vgl. ferner A. R. Hulst, Der Name „Israel" im Deuteronomium: Oudtestamentische Studien 9, Leiden 1951, 65—106.

Erzählung — ausschließlich nur im Munde von Nichtjuden[12]. Zu vergleichen wäre auch die konsequente Unterscheidung von ἔθνος und λαός: ἔθνος vom jüdischen Volk läßt die Apg nur Paulus vor dem heidnischen Tribunal (24, 10. 17; 26, 4; vgl. 28, 19, s. A. 19) gebrauchen, sonst nur im Munde von Heiden (10, 22; 24, 3)[13].

Die fremde Wortform Ἱερουσαλήμ schreibt Luk in Apg ca.[14] 26/11 × (!)[15], die griechische Ἱεροσόλυμα dagegen — in sehr charakteristischem Unterschied — ca. 8/16 × (!). Diese überraschende Verteilung ruft nach einer Untersuchung[16]: Ἱερουσαλήμ steht in Apg 16—25 (11 ×) nur in aramäisch zu denkender direkter oder indirekter Rede[17]. Apg 1—15 steht diese Namensform außer 13 × in der Erzählung[18] noch 13 × in aramäischer Rede. Bestätigung gibt nun die Gegenprobe mit der griechischen Wortform Ἱεροσόλυμα: Außer 14 × in der Erzählung[19] finden wir sie in Apg nur 5 × in griechischen[20] Reden von Nichtjuden, 4 × in griechischen Reden Pauli — 3 × vor Nichtjuden[21], dazu Apg 28, 17[22]. Deutlich benutzt Luk also in Apg[23] die griechische und hebräische Namensform, um aramäisch und griechisch Sprechende zu unterscheiden[24].

---

[12] Vgl. Mk 15, 2 parr Mt/Lk: 15, 9. 12. 18 par Mt (Lk 23, 37); 15, 26 parr Mt/Lk: Mt 2, 2: vgl. auch Joh 4, 9: 18, 33. 35. 39: 19, 3. 19 (21); Apg 10, 22; 16, 20; 18, 14: 22, 30: 23, 27: 25, 24. — In einem späteren Stadium der Tradition begegnet die Vokabel dann auch Joh 4, 22: 18, 36 im Munde Jesu, und in Apg dann auch oft (22/57!) im Munde von Juden (vgl. dazu Gutbrod, TWbNT III 378—382; A. Harnack, Die Apostelgeschichte, Leipzig 1908, 57 f).

[13] Vgl. Harnack, Apg 54 f.

[14] Die Textsituation läßt keine sichere Zählung zu.

[15] 20, 16 (entgegen ℵ A E al.) als Ἱερουσαλήμ gelesen, 15, 4 dagegen als Ἱεροσόλυμα.

[16] Literatur zur Frage bei G. Bonaccorsi, Primi Saggi di Filologia Neotestamentaria I, Turin 1933, 40. 145. 369 und bei Bauer z. W; vgl. ferner A. 24. — Die griechische Form schreiben Mark. Matth (außer 23, 37), Joh, die hebräische dagegen auch Paulus (außer Gal 1, 17. 18: 2, 1), Hebr und Apk. Neben dieser relativen Konsequenz wirkt das Nebeneinander beider Formen bei Luk in Apg (und in Lk) eigenartig; es bedarf der Erklärung.

[17] So ist wohl auch 9, 2: 15, 2: 21, 31 zu verstehen; vgl. 22, 18; 23, 11 in Worten Jesu.

[18] Vermutlich handelt es sich hier meist um von Luk übernommene Quellenstücke, weil es nicht so leicht erklärbar ist, warum er in der 1. Hälfte oft (aber auch hier nicht immer) von sich aus in der Erzählung die ungriechische Form geschrieben haben soll, in der 2. Hälfte dagegen konsequent die griechische. Doch kann die Frage hier offen bleiben; es genügt die Erkenntnis, daß aramäische Rede in beiden Hälften konsequent die hebräische Namensform führt.

[19] Vielleicht ist Apg 1, 4 mehr als erzählende Einleitung denn als indirekte Rede des Auferstandenen empfunden; vgl. den Unterschied zu 1, 8!

[20] 21, 4 (die Jünger von Tyros): 25, 9. 15. 20. 24 (Festus).

[21] 26, 4. 10. 20 (vor Festus und Agrippa).

[22] Vor den jüdischen Ältesten in Rom, wo Paulus wahrscheinlich griechisch sprechend gedacht ist. Hier auch die singuläre Bezeichnung ἔθνος für das jüdische Volk im Munde des Paulus; siehe oben!

[23] Anders ist das lukanische Verhalten in Lk: Hier schreibt er in Erzählung (15 ×), Herrenworten (10 ×) und sonstigen Reden (2 ×) die ungriechische Form unterschiedslos, offenbar, weil er — wie durchgehend die LXX (anders erst 1 und 2 Makk, Tob und Esr) hier auch in der Erzählung „sacred prose" schreiben will (so auch P. Winter, NTS 3, 1956/57, 141 f). Die 4 Ausnahmen in der Erzählung darf man wohl auf die „Vergeßlichkeit" des Luk zurückführen (2, 22: 13, 22 v. l.; 19, 28; 23, 7), wenn sie — was Schütz a. a. O. bezweifelt — textlich sicher stehen. (Zur „Vergeßlichkeit" des Luk vgl. H. Schürmann, ZKT 75, 1953, 343 ff; 76, 1954, 83. 91).

[24] Das erkannte — wie ich nachträglich sehe — im ganzen richtig schon R. Schütz, ZNW 11 (1910) 169—187, der mit Recht gegen die konstruierten Erklärungsversuche von A. Harnack, Apg 73—76 opponierte (dort auch weitere ältere Erklärungsversuche). W. Schmauch, Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im Neuen Testament, Berlin 1956, 83 fragt, „ob nicht über den sprachlichen Unterschied hinaus auch in diesen beiden Namen eine verschiedene Be-

Für Luk scheint das hier beobachtete Phänomen besonders charakteristisch zu sein. So hat man auch beobachtet, daß Luk Apg 17, 16—34; 19, 21—40; 24, 1—23. 26 seine Redner ein gehobenes, mit Attizismen durchsetztes Griechisch sprechen läßt[25]. Nach E. Haenchen[26] hätte Luk in den Reden der 1. Hälfte der Apg sowie bei den Reden des Petrus und Jakobus c. 15 darauf gesehen, daß diese „mit der einem Apostel angemessenen Feierlichkeit und Würde formuliert und vorgetragen" würden. „Die Sprache des Alten Testaments (in seiner griechischen Fassung) und das alte liturgische Gut der christlichen Gemeinden haben ihm die Mittel dafür in die Hand gegeben." Man vergleiche auch das luk Spiel mit etymologischen Figuren (s. zu 2 d) und andere Spracheigentümlichkeiten des Redestoffes, die — bewußt oder unbewußt — den Redepartien einen ganz bestimmten Charakter geben (s. besonders noch zu 1 d. e; 2 a. d. e; 6 e; A. 264).

Die hier vorgelegten Beobachtungen an der sprachlichen Wiedergabe von Reden im NT lassen die Vermutung aufkommen, daß das gleiche Phänomen so oder anders auch den Herrenworten eigen sein könnte.

1.

Das christologische Selbstbewußtsein ist nicht nur am Inhalt der Herrenworte abzulesen; es macht sich auch gewisse formale Eigentümlichkeiten zu Diensten. Hier spricht ein hoheitliches Ich in der ihm eigentümlichen Weise. Das Interesse am „Selbstbewußtsein Jesu" hat gewissen Selbstprädikationen und Ich-Formeln immer schon Beachtung geschenkt. Sie seien hier kurz in Erinnerung gebracht und ergänzt:

a) Das so häufig diskutierte[26a] absolute ἐγώ εἰμι steht in den Evv bei wenigen Ausnahmen[27] nur in Herrenworten[28] oder in Abhängigkeit von ihnen[28a], mit einem Prädikat steht es außerdem — auch wenn alltäglich gebraucht zur Feststellung der Identität, hat es meist seinen christologischen Akzent — fast nur in Herrenworten oder in Abhängigkeit von ihnen[29].

---

wertung der ‚Heiligen Stadt' sich spiegelt, vielleicht so, daß Ἱεροσόλυμα nicht nur das heidnische, sondern das unheilige widergöttliche Jerusalem ... wäre, während Ἰερουσαλήμ der durch allen Widerstand erhaltene erwählte Ort bliebe". Aber die konsequente Durchführung dieses Gesichtspunktes führt zu Gewalttätigkeiten. P. Winter, ‚Nazareth' and ‚Jerusalem' in Luke Chs. I and II: NTS 3 (1956/57) 135—142 meint (S. 142 A. 1) noch: „No definite norm for the preference of either spelling in particular instances can be detected in the Third Gospel or in the Acts of the Apostles."

[25] Vgl. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, Göttingen 1956, 74 f.

[26] Apg 97.

[26a] Vgl. die Hinweise auf ältere Beobachtungen bei E. Norden, a. a. O. und jetzt die Literaturangaben (Nachträge auch im Vorwort von R. Bultmann) in H. Becker, Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede, Göttingen 1956. J. Richter, Ani Hu und Ego eimi, Die Offenbarungsformel „Ich bin es" in der biblischen Welt und Umwelt, Diss. theol. Erlangen 1956 konnte ich nicht mehr einsehen; vgl. dazu die „kurze Skizze mit einigen Ergänzungen und Modifikationen" von E. Stauffer, Jesus, Gestalt und Geschichte, Bern 1957, 130—146.

[27] Außer Mt 26, 22. 25 diff Mk; Joh 9, 9; Apg 10, 21.

[28] Mk 6, 50 par Mt 14, 27; Mk 14, 62 par Lk 22, 70; Lk 24, 39; Joh 4, 26; 6, 20; 8, 24. 28. 58; 13, 19; 18, 5. 6. 8.

[28a] Mk 13, 6 par Lk 21, 8; Apg 13, 25.

[29] Joh 6, 35. 41. 48. 51; 8, 12. 18. 23; 10, 7. 9. 11. 14; 11, 25; 14, 6; 15, 1. 5; Apg 9, 5; 22, 8; Apk 1, 8. 17; 2, 23; 22, 16; in Abhängigkeit von Herrenworten Mt 24, 5;

Weniger beachtet ist folgendes: Außer Lk 15, 17 steht in den Evv ἐγὼ δέ nur in Herrenworten, und zwar sowohl in Lk[30], Mt[31] und besonders dann in Joh[32]. Luk und Matth befinden sich auf dem Wege zum joh Sprachgebrauch[33]. Das betonte Personalpronomen stellt Jesus gebührlich heraus. Wenn auch alle Beispiele gegensätzlich (und somit nicht ungewöhnlich) stehen, so fällt doch für die Evv die Beschränkung auf Herrenworte auf. Dieser beschränkte Gebrauch hat seine bestätigende Analogie im sonstigen NT, wenn Luk außer 25, 25 (im Munde des Festus) in Apg immer nur Paulus von sich so sprechen läßt[34]; das stimmt seltsam überein mit der weiteren Beobachtung, daß sonst im NT nur noch Paulus in seinen Briefen (10×)[35] so schreibt.

Vielleicht läßt sich die Beobachtung auf ἐγώ überhaupt ausweiten, das nach „gutem Stil wie klassisch nicht ohne Gegensatz oder sonstigen Nachdruck“[36] gesetzt wird, obgleich es in den Evv einige Ausnahmen gibt[37]. Christologischer Sinn[38] darf vor allem dann vermutet werden, wenn ein Gegensatz nicht zu entdecken ist und der Nachdruck nicht in den Umständen, sondern in der Person Jesu begründet ist[39]. In der Rede anderer Personen steht dieses ἐγώ in den Evv und in Apg nirgends ohne nachweislichen Gegensatz oder Nachdruck[40] — ausgenommen charakteristischer Weise in Worten Jahwes[41].

b) Es soll und braucht hier nicht die für die Erkenntnis des Selbstbewußtseins Jesu und die urchristliche Christologie so wichtige Frage nach der Menschensohn-Bezeichnung aufgerollt zu werden. In

---

Joh 1, 20; 3, 28: außer in einem Worte Jahwes Mt 22, 32 Ausnahmen sonst nur (alltäglich gebraucht) Lk 1, 19; Joh 18, 35; Apg 22, 3; Röm 11, 13; 1 Kor 1, 12; 3, 4; 15, 9.

[30] 22, 27 S (diff Mk 10, 45) und 22, 32 S.

[31] 5, 22. 28. 32. 34. 39. 44.

[32] 5, 34. 36; 8, 45. 50. 55; 11, 42; 17, 25.

[33] Vgl. R. Morgenthaler, Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis II, Zürich 1948, 74 f.

[34] 22, 8. 28 (25, 20 δὲ ἐγώ); 26, 15.

[35] Röm 7, 9. 10. 14; 1 Kor 7, 28; 9, 15; 15, 10; 2 Kor 1, 23; 12, 15. 16 (vgl. αὐτὸς δὲ ἐγώ 10, 1); Eph 5, 32.

[36] F. Blass/A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen [7]1943, § 277, 1; vgl. auch E. Mayser, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit II 1, Berlin/Leipzig 1926, 62 f.

[37] Bl-Debr § 277, 2: „Es liegt dann entweder Hebraismus oder Zusatz eines Abschreibers vor“ (dort im Anhang Beispiele). Textlich steht zweifelhaft (wie auch Mal 3, 1 LXX) das ἐγώ Mk 1, 2; Mt 11, 10 par Lk 7, 27; Mt 23, 34.

[38] Vgl. auch Bl-Debr, Anhang zu § 277, 2. K. L. Schmidt, Le problème du Christianisme primitif, Paris 1938, 35—43; E. Stauffer, TWbNT II 345 ff.

[39] So vielleicht besonders Mk 9, 25; 14, 58; Lk 8, 46; 16, 9; 24, 49 S; Mt 12, 28 par Lk 11, 20; Lk 21, 15 diff Mk; Mt 8, 7; 10, 16; 23, 34 (v. l.) diff Lk; 28, 20 S; vgl. κἀγώ Mt 11, 28; Lk 11, 9. Zu Joh vgl. noch R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, Göttingen [12]1952, 167 A. 2. Wer diese Fälle als Semitismen erklärt, muß begründen, warum gerade hier das aramäische Personalpronomen mitübersetzt wurde.

[40] Vgl. Mk 1, 8; 6, 16 par Lk 9, 9; Mk 14, 29 par Mt 26, 33; Lk 1, 18. 19; 3, 16 par Mt 3, 11; Lk 7, 8 par Mt 8, 9; Lk 10, 35; 19, 22; 23, 14; Mt 3, 14; 25, 27; 26, 15. 22. 25; vgl. κἀγώ Mt 2, 8; Lk 1, 3; 2, 48 (v. l.).

[41] So Mk 1, 2; Mt 11, 10 par Lk 7, 27, ferner Mk 12, 26 par Mt 22, 32; Lk 3, 22; Apg 7, 7; 13, 41.

unserm Zusammenhang ist wichtig — das wurde immer schon erkannt —, daß der Titel außer Apg 2, 56[42] und Joh 12, 34 (2×)[43] nur als Selbstbezeichnung im Munde Jesu[44] begegnet. Schon die frühe Tradition hat hier eine Eigentümlichkeit der Sprache Jesu erkannt und den Titel für die hoheitliche Rede Jesu reserviert. Dieses konsequent beachtete Reservat ist Ausdruck einer frühchristlichen Menschensohn-Christologie. Zu beachten ist, daß die Tradition den Menschensohntitel, wo er überliefert wurde, kaum jemals wieder verliert[45], — ein Zeichen, wie sehr sie ihn als charakteristischen Ausdruck der Christussprache respektiert. Hier und da setzt die Tradition diese Selbstbezeichnung nachweislich auch von sich aus ein[46], damit das Phänomen der Christussprache verdeutlichend.

c) Alle überlieferten Gebete Jesu[47] mit Ausnahme des Psalmenzitates Mk 15, 34 beginnen mit der Vateranrede; das ist dann besonders deutlich bei Joh ein Charakteristicum der Christussprache geworden. Wenn irgendwo, dann klingt aber hier die Abba-Anrede der ipsissima vox Jesu weiter[48]. Die ganze christologische Tiefe die-

---

[42] Vgl. aber Lk 22, 69.

[43] Wiederaufnahme der Rede Jesu 12, 23. 33; vgl. noch υἱὸς ἀνθρώπου Hebr 2, 6 LXX; Apk 14, 14 (vgl. 1, 13).

[44] In Mk 2, 10 parr Mt/Lk; 2, 28 parr Mt/Lk; 8, 38 (vgl. Mt 16, 28) parr Mt/Lk; 13, 26 par Mt/Lk (und Mt 24, 30 a); 14, 62 parr Mt/Lk und in Passionsworten (s. A. 46); in der Mt/Lk-T: Mt 11, 19 par Lk 7, 34; 8, 20 par Lk 9, 58; 12, 40 par Lk 11, 30; 12, 32 par Lk 12, 10; 24, 44 par Lk 12, 40; 24, 27 par Lk 17, 24; 24, 37 (39) par Lk 17, 26; vgl. Lk 6, 22; 12, 8; 17, 22 diff Mt; außerdem noch in S: Mt 10, 23; 13, 27; 13, 41; Lk 17, 30; 18, 8 S und in sekundärer R (vgl. A. 46).

[45] Außer wenn die Selbstbezeichnung verdeutlichend durch die 1. Person ersetzt ist wie Mt 10, 32 diff Lk 12, 8; Mt 16, 21 diff Mk. Diff Mk 14, 21 b vermeidet Lk 22, 22 nur die Doppelung. Lk 22, 27 diff Mk 10, 45 und Lk 22, 29 f diff Mt 19, 28 (vgl. 25, 31) dürfte die Selbstbezeichnung kaum sekundär gestrichen sein; vgl. dazu H. Schürmann, Jesu Abschiedsrede, Münster 1957, 79—92. Auch die Überlieferung Lk 12, 10 wird hier ursprünglicher sein als die Variante Mk 3, 28 f par Mt 12, 31 (Mt 12, 32 sind beide Formen kombiniert).

[46] Vgl. Mt 16, 13. 28 (aus V. 27) diff Mk und die Erweiterung 26, 2 diff Mk. Auch 19, 28 (vgl. 25, 31) diff Lk dürfte zugewachsen sein; Lk 17, 30 kann aus V. 26 entstanden sein. Lk 21, 36 diff Mk ist wohl luk R und 22, 48; 24, 7 (vgl. aber Mk 14, 41) steht Mk gegenüber überschüssig. Vgl. ferner 12× Joh (und 5, 27 artikellos) und die spätere Textgeschichte zu Lk 9, 56; Mt 18, 11. — Angezweifelt wurde besonders das Vorkommen in den Passionsworten: nachzuweisen ist sekundäre R für Mt 26, 2; Lk 22, 48; 24, 7 (s. oben). Auch Lk 17, (24.) 25 ist diff Mt als Zuwachs verdächtig. Sonst nur noch (9×) in der Mk-T: vgl. außer Mk 10, 45 par Mt (aber diff Lk 22, 27, s. A. 45!) und der dreifachen Leidensweissagung Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33 parr Mt/Lk nur noch in Aussprüchen Jesu im Erzählungsstoff Mk 9, 9. 12; 14, 21 (2×). 41 par Mt/Lk, nicht in selbständig tradierten Logien (vgl. auch Joh 6, 53 und — doppelsinnig — 3, 14; 8, 28; 12, 23. 34; 13, 31). Jedoch mahnt nicht nur Mt 12, 40 par Lk 11, 30 zur Vorsicht; auch Lk 9, 58 par Mt 8, 20 ist vielleicht schon ein verhüllter Hinweis auf das bevorstehende Todesschicksal.

[47] Vgl. Mt 11, 25. 26 par Lk 10, 21 (2×); Mk 14, 36 parr Mt 26, 39 (42)/Lk 22, 42; Lk 23, 34. 46; Joh 11, 41; 12, 27. 28; 17, 1. 5. 11. 21. 24. 25.

[48] Vgl. Joach. Jeremias, Kennzeichen der ipsissima vox Jesu: Synoptische Studien (A. Wikenhauser zum 70. Geburtstag), München 1953, 87 ff; ders., Abba: TLZ 79 (1954) 213 f. Zur Frage vgl. noch P. Winter, Lc 2, 49 and Targum Yerushalmi: ZNW 45 (1954) 145—179. Daß ἀββᾶ bei Juden und Christen ein Synonym

ser Anrede verrät sich, wenn Jesus emphatisch vom „Vater" des „Menschensohnes", des „Sohnes" redet[49]. Wenn in Mk Gott (außer Mk 11, 25 [26]) in Herrenworten (8, 38; 13, 32; 14, 36) nur als der Vater Jesu (nicht der Jünger) erscheint, ist das wohl auch Ausdruck bewußter mark Sohneschristologie. Die spätere Tradition wertet es besonders als charakteristischen Ausdruck der Christussprache, wenn Jesus erzählend *„mein Vater"* sagt; das ist dann — besonders bei Matthäus — in den Dienst der urchristlichen Sohnes-Christologie genommen[50].

d) Die Anrede ἄνθρωπε schreibt Luk in Apg nicht, in Lk aber redet Petrus abweisend die Magd (22, 58. 60) so an. Sonst begegnet sie im NT[51] nur im Munde Jesu, Lk 12, 14 S scharf abweisend und 5, 20 diff Mk die Vertraulichkeit des Mk (τέκνον) beseitigend und so Jesus auf den gebührlichen Abstand bringend. Daß sich hier bewußt oder unbewußt eine christologische Tendenz auswirkt, kann bei dem geringen Vergleichsmaterial freilich nur eine Vermutung sein. Die Herrenworte müßten nach analogen Beispielen abgesucht werden.

e) Die Redeweise ὁ λόγος (οἱ λ.) μου, ὁ ἐμὸς λόγος (οἱ ἐμοὶ λ.) hat — gewiß schon im Munde Jesu — einen betont christologischen Sinn[52]; in Joh ist diese Eigentümlichkeit der Christussprache dann voll ausgeprägt[53].

Die λέγω ὑμῖν-Formel läßt den gleichen christologischen Anspruch der Rede Jesu erkennen; vgl. dazu unten (unter 4b).

f) Auch hinter der ἦλθον-Formel (und ihren sprachlichen Abwand-

---

für „Gott" geworden und πατήρ ein Appellativ sei, der bestimmte Artikel ὁ aber für ein Possessivpronomen („unser") stünde, wird durch S. V. McCasland, „Abba, Father", JBL 72 (1953) 79—91 nicht wahrscheinlich gemacht — Vgl. jüngst auch H. F. D. Sparks, The Doctrine of the Divine Fatherhood in the Gospels: Stud. in the Gospels, ed. D. E. Nineham, Oxford 1955, und (gegen diesen, aber schwerlich immer mit Recht) H. W. Montefiore, God as Father in the Synoptic Gospels: JTS 3 (1957) 31—46.

[49] Mt 11, 27 par Lk; Mt 28, 19; Mk 13, 32 par Mt; Mk 8, 38 par Mt/Lk.

[50] So Mt 12, 50; 20, 23; 26, 29 diff Mk; vgl. Mt 7, 21; 10, 32. 33 diff Lk und Mt 15, 13; 16, 17; 18, 10. 19. 35; 25, 34. 41; 26, 53 S, ferner Mt 11, 27 par Lk 10, 22 und Lk 2, 49; 22, 29; 24, 49 S. Diese Redeweise ist also besonders für Matth charakteristisch, aber auch schon für die Mt/Lk-T, vielleicht auch schon für die matth und luk Sondertradition.

[51] ὦ ἄνθρωπε noch Röm 2, 1. 3; Jak 2, 20, offenbar nach festem Sprachgebrauch der Diatribe; vgl. auch Lk 5, 6 D.

[52] Vgl. W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, Zürich ²1953, 84 A. 17: „die gesamte Verkündigung Jesu einschließlich seines persönlichen Anspruchs". Jesus redet eben den λόγος τοῦ θεοῦ (vgl. Lk 5, 1; 8, 21; 11, 28) so, daß er „sein" Wort ist. Vgl. sachlich noch Lk 6, 46; Mt 5, 22. 28. 32. 34. 39; Joh 12, 48; 14, 24b; 15, 3. 20a und die λέγω ὑμῖν (σοι)-Formel.

[53] Vgl. Mk 8, 38 par Lk 9, 26; 13, 31 parr Mt 24, 35/Lk 21, 33; Mt 7, 24(26) par Lk 6, (46.)47; Lk 24, 44 S und dann Joh 5, 24; 8, 31. 37. 43. 51. 52; 14, 23. 24a; 15, 20b; Apk 3, 8, sonst nur noch im Munde des Engels Lk 1, 20. Vgl. auch ὁ λόγος (οἱ λ.) αὐτοῦ Mk 10, 24; Lk 4, 32 diff Mk; 10, 39 S (im Bilde noch Lk 8, 4 diff Mk). Ein Echo dieser Eigentümlichkeit der Christussprache liegt auch da vor, wo ausdrücklich oder sachlich vom λόγος τοῦ κυρίου (= Χριστοῦ) die Rede ist.

lungen) steht ein hohes Sendungsbewußtsein (vgl. auch Lk 4, 43 diff Mk und Mt 15, 24 Sv diff Mk ἀπεστάλην; s. ferner Mk 9, 37 par Lk 9, 48; Mt 10, 40 S); die Überlieferung sieht dahinter deutlich den ἐρχόμενος (vgl. Mt 11, 3 par Lk 7, 20; Mt 23, 39 par Lk 13, 35; Joh 6, 14)[54]. Daß die Formel auch schon bei den Syn die Tendenz der Ausbreitung hat, läßt sich schwer beweisen, obgleich sie dann bei Joh, in der sekundären Textgeschichte und in den Apokryphen (s. zu Lk 9, 56; 22, 27; Mt 18, 11) gehäuft auftritt; vgl. Mk 2, 17 parr Mt 9. 13/Lk 5, 32 (ἐλήλυθα) (vgl. Lk 19, 10 und 9, 56 v. l.; Mt 18, 11 v. l.); Mt 10, 34. 35 (vgl. par Lk 12, 51 παρεγενόμην); Lk 12, 49 S; Mt 5, 17 (2×) S, aber auch Mk 10, 45 par Mt 20, 28 (diff Lk 22, 27!), vgl. Mk 1, 38 (ἐξῆλθον) diff Lk 4, 23 (ἀπεστάλην).

2.

Der Sprache des Christus geziemt eine getragene Feierlichkeit, ehrfurchtgebietende Erhabenheit, Sakralität. Septuagintismen, Wendungen der liturgischen Sprache, Stileigentümlichkeiten der gehobenen Sprache überhaupt müssen helfen, diese Eigenschaft der Christussprache herauszumodellieren. Es bedürfte eingehender Untersuchungen, wie weit sich die genannten Spracheigentümlichkeiten bevorzugt in der Rede Jesu finden. Hier nur einige Beispiele:

a) Die Formel ἐλεύσονται (ἔρχονται, ἥξουσιν) ἡμέραι steht im NT nur (7×) in Herrenworten[55], und zwar in Lk deutlich mit der Tendenz der Ausbreitung. Der atl-prophetische Klang gewisser Herrenworte gewinnt also an Boden[56].

---

[54] Die Formel ist christologisch noch unschärfer als das ἀπεστάλην (Lk 4, 43; Mt 15, 24) und vor allem das joh ἐξῆλθον (Joh 8, 42; 16, 27. 28. 30; 17, 8, vgl. 13, 3). A. Harnack, „Ich bin gekommen": ZTK 22 (1912) 29 glaubte, mit ihr noch nicht „in die Untiefen der ‚Christologie'" zu geraten. Offenbar fürchtet das (trotz Mt 11, 18 f par Lk 7, 33 f; Mt 21, 32; Mk 9, 13 par Mt 17, 12) R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ²1931, 167 f angesichts der Analogiebildungen der späteren Textgeschichte und der Apokryphen (ebd.) und vor allem der religionsgeschichtlichen Parallelen (168 A. 2), die in der atl Prophetensprache keine Parallele haben (weitere Literatur ebd. 168 A. 1; ferner bei J. Schneider, TWbNT II 664—672).

[55] Mk 2, 20 parr Mt 9, 15/Lk 5, 35, aber auch als luk Setzung Lk 21, 6 diff Mk, was auch Lk 17, 22 luk Sv diff Mt und 19, 43; 23, 29 S verdächtig machen kann. Sonst noch Hebr 8, 8 LXX.

[56] Die in der LXX häufige Formel (von Josephus — wohl als Semitismus — vermieden; vgl. Delling, TWbNT II 953, 9 f; vgl. auch Bl-Debr § 459, 3) ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (bzw. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ), ἐν ταῖς ἡμ. ἐκείναις (od. ταύταις) hat im NT die Tendenz der Ausbreitung: in der Mk-T steht sie in Herrenworten Mk 13, 17 parr Mt 24, 19/Lk 21, 23; Mk 13, 24 (diff Mt); 2, 20 par Lk 5, 35, in der Erzählung Mk 1, 9; 4, 35 (diff Lk); 8, 1; sie breitet sich aus sowohl in der Erzählung (vgl. Lk 4, 2; 6, 12 diff Mt; Lk 9, 36 diff Mk; Mt 13, 1; 22, 23 diff Mk, vgl. Mt 3, 1 diff Lk) als auch vielleicht gleich stark in den Herrenworten (Lk 6, 23; 10, 12; 17, 31 diff Mt; Mt 7, 22; 24, 38 diff Lk; Lk 19, 42 S) und Lk 24, 18 S in Reden anderer. In Apg begegnen diese Wendungen 5× in der Erzählung, nur 2× in Reden. Eine sprachliche Besonderheit der Herrenworte kann also hier nicht festgestellt werden.

b) Die Demonstrativpartikel ἰδού ist in der im NT begegnenden Häufigkeit wohl Semitismus[57]. Es fällt auf, daß Mk sie ausschließlich nur in Redepartien[58], und zwar außer 3,32; 10,28 und 1,2 in atl Zitaten nur in Aussprüchen Jesu (4×) bringt[59]; ebenso Joh (3×) außer in dem Zitat 12,15[60]. Luk verfährt in Lk (ca. 56×) überraschend konsequent: In der Erzählung (16×) setzt er die Partikel eigentlich[61] nur in Perikopenanfängen[62], und zwar bevorzugt in der Form des Septuagintismus[63] καὶ ἰδού. In Redepartien[64] begegnet sie nur einige Male in emphatischen Ausrufen oder doch sehr betonten Aussprüchen eines Engels[65], Mariens[66] oder anderer Personen[67]. Auch in Apg setzt Luk sie von 19/4 Fällen nur 4/1× in der Erzählung[68]. So überrascht es nicht, daß Luk auch 20× in Aussprüchen Jesu[69] durch dieses ἰδού zu der einem Worte Jesu gebührenden Aufmerksamkeit aufruft.

Schon Mk[70], die Mt/Lk-Tradition[71] und auch vielleicht schon das luk Sondergut[72] lassen Jesus so reden; Luk aber verstärkt offensichtlich diese Eigentümlichkeit der Christussprache[73].

---

[57] Für aramäisches הֵן wohl Lk 13,7. 16 und dann auch ursprünglich, meist jedoch wohl Septuagintismus. Vgl. das vorsichtige Urteil von M. Johannessohn, ZvergISprachw 67 (1940) 44. 47. Vgl. auch die Belege aus den Papyri bei J. H. Moulton/G. Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament, London 1930 (repr. 1952) und F. Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, Berlin 1925, z. W.

[58] Vgl. C. A. Turner, Marcan Usage: JTS 28 (1926) 21. — Daß Mt diesen Biblizismus soviel häufiger schreibt als Mk, kann nicht mit P. Vannutelli, Synoptica II (1937) XLVI—LIII gegen die Mk-Priorität ausgeschlachtet werden.

[59] 13,23 (B W pc it) fehlt es wohl mit Recht.

[60] 19,5 im Munde des Pilatus, 4,35; 16,32 im Munde Jesu.

[61] Lk 9,39 diff Mk wiederholt das ἰδου von V. 38; 24,4 ist durch das εἶδον Mk 16,5 verursacht.

[62] Dabei steht es sicher nicht zufällig 5,12. 18; 7,12; 9,30. 38(39); 14,2; 24,4 im Gefolge des Septuagintismus (καὶ) ἐγένετο (δὲ) ἐν τῷ c. inf. (oder mit einem Zeitwort). Der eine Septuagintismus zieht den anderen an.

[63] 7×; außer 8× in Verbindung mit ἀνήρ (5,12. 18; 8,41; 9,30. 38; 19,2; 23,50; 24,4 und 22,47 (ἰδού . . . καί).

[64] Im Unterschied zur Erzählung (s. o.) steht in der Rede in Lk fast ausschließlich ἰδού ohne καί; Ausnahmen stehen Lk 1,31. 36 in der Rede des Engels, 23,14. 15 in der des Pilatus und 11,31. 32; 13,30; 24,49 (v. l.) in der Jesu.

[65] Lk 1,20. 31. 36; 2,10.

[66] Lk 1,38. 44. 48; 2,48.

[67] Lk 2,34; 19,8; 22,38; 23,14. 15. So auch, wenn Jesus andere Personen redend einführt: 7,27 (LXX). 34; 13,7; 15,29; 17,21; 19,20.

[68] καὶ ἰδού nur 5,28; 10,30; 27,24, im Unterschied zu Lk nur in Reden.

[69] Dazu 6× in Aussprüchen anderer Personen in Herrenworten (vgl. A. 64); vgl. auch Apg 9,11.

[70] 4×; vgl. Lk 18,31 par Mk.

[71] Lk 7,25; 10,3; 11,31. 32; 13,35; 17,23 (2×) par Mt, vgl. auch Lk 6,23 diff Mt und 11,41 Sv diff Mt.

[72] Vgl. Lk 10,19; 13,16. 32; 17,21b; 22,31; 23,29 (24,49 ist wohl mit 33 lat bo κἀγώ zu lesen).

[73] Vgl. 13,30; 22,10.21 diff Mk und vielleicht auch hier und da diff Mt (vgl. A. 68) und im luk S (vgl. A. 69).

In Mt (ca. 62×) steht die Partikel etwas bevorzugt (36×)[74] in der Erzählung[75]. Wo sie aber in Redepartien[76] begegnet (26×), fällt doch das Übergewicht in den Aussprüchen Jesu (18+4×)[77] gegenüber den Reden anderer (8—4×)[78] auf.

Reden Jesu sind in den Evv um vieles häufiger als Reden anderer Personen; das könnte das Übergewicht der Demonstrativpartikel in den Herrenworten erklären. Daß dem aber nicht so ist, beweist die Gegenprobe mit der verwandten Partikel ἴδε : Luk vermeidet sie in Lk und Apg ganz. Matth (4×) bringt sie ausschließlich nur in Reden anderer Personen, konsequent nie in Aussprüchen Jesu, in denen er eben ἰδού schreibt. Auch Joh hat sie nur 5× in Aussprüchen Jesu, aber 10× in der Rede anderer. Mk schreibt ἴδε 8× in fremder Rede, nur 3, 34 (wohl um 3, 32 gegenüber abzuwechseln) in der Rede Jesu. Alle Evangelisten bevorzugen also in Aussprüchen Jesu die Partikel ἰδού ; dabei bevorzugen Mk und Joh in der Rede anderer deutlich ἴδε und Mt hält ἴδε von der Rede Jesu ganz fern.

Diese Bevorzugung von ἰδού gegenüber ἴδε in der Rede Jesu zeigt zugleich, daß es hier nicht nur darum geht, den Ausspruch Jesu als besonders beachtlich herauszustellen (s. Abschn. 4); offenbar soll Jesu Rede die von der LXX her gewohnte biblische Feierlichkeit haben.

c) ὅτε steht in relativischer Bedeutung nach einer Zeitbestimmung in Lk[79] nur in Herrenworten[80]. In der Erzählung läßt Luk diff Mk 14, 12 ein relatives ὅτε nicht passieren[81]. Hier bahnt sich vielleicht schon ein Sprachgebrauch an, wie er dann in joh Herrenworten 5×[82] in der Formel ἔρχεται ὥρα (νὺξ) ὅτε zu lesen ist.

d) Etymologische Figuren verwendet Luk in Apg fast ausschließlich in direkter oder indirekter Rede[83]. Vermutlich will Luk seine Autoren hier biblische[84] Sprache reden lassen, „sacred prose“[85].

---

[74] Einschließlich der Zitate 1, 23; 12, 18; 21, 5. — Ich zähle (gegen Johannessohn, a. a. O. 30) in der Erzählung 23 ohne (incl. 3 Zitate) und 13 mit καί.

[75] „Commonly, when a new character or new element in the story is introduced“; Turner, JTS 28 (1926) 22.

[76] Außer 7, 4; 12, 41. 42; 28, 20 immer nur ohne καί.

[77] Außer 13, 3; 20, 18; 26, 45. 46 par Mk und 10, 16; 11, 8; 12, 41. 42; 23, 38; 24, 26 a. b. par Mt auch 12, 49; 24, 25 (Mk v. l.); 28, 7 a. b diff Mk; vgl. 7, 4; 23, 34 diff Lk und 28, 20 S. Andere läßt Jesus so reden 11, 10 par Lk und 22, 4 diff Lk; 24, 23 diff Mk; 25, 6 S.

[78] Außer 12, 47 (v. l.); 19, 27 par Mk und 11, 19 par Lk auch 12, 2 diff Mk; vgl. auch die Rede anderer in Herrenworten (A. 74).

[79] In Mk in der Erzählung 6, 21; 14, 12, sonst im NT noch Röm 2, 16 (v. l.) und 2 Tim 4, 3 (vgl. auch 5× Mt καὶ ἐγένετο ὅτε).

[80] Lk 4, 25 S; 17, 22 Sv diff Mt, vielleicht auch 13, 35 (B ℵ 33 P^{45} Θ al. ἕως ἂν εἴπητε wie par Mt 23, 39). Jedoch ist zu beachten, daß „ὅτε mit Konj ... sonst erst spät“ vorkommt (Bl.-Debr. § 382, 2). Moulton-Milligan notieren z. W. ein Beispiel aus Vettius Valens.

[81] In verwandten Wendungen wie Lk 21, 6 diff Mk; 23, 29 S knüpft Luk relativisch an.

[82] Joh 4, 21. 23; 5, 25; 9, 4; 16, 25.

[83] Außer in der Wiedergabe eines LXX-Textes (aber hier immer auch in Reden) Apg 2, 17; 7, 34; 13, 41; 28, 26 noch, indem er das Zeitwort durch den Dativ verstärkt, Apg 2, 30; 4, 17 (E Koine pm); 5, 28; 16, 28; 23, 14, durch einen Akkusativ des Inhalts Apg 17, 26; 19, 4 (vgl. die gleichstämmige Partizipialwendung Apg 5, 4). — Eine Ausnahme finde ich Apg 28, 10 als Einführung eines Rufes des Paulus.

[84] Vgl. Bl.-Debr. § 198, 6; nach G. Dalman, Die Worte Jesu I, Leipzig ²1930, 27 f aber „dem palästinensischen Aramäisch der Juden — abgesehen von den Targumen — ganz unbekannt ... Es ist darum auch nicht anzunehmen, daß Jesus sie anzuwenden pflegte“. Nach L. Radermacher, Neutestamentliche Grammatik

Forts. Note 84 und Note 85 siehe S. 65.

Nicht ganz so konsequent — da Luk sich im Ev auch in der Erzählung verpflichtet fühlt, „sacred prose" zu schreiben[86] —, aber doch immer noch mit auffallendem Übergewicht finden sich derartige Figuren auch in Lk in Herrenworten[87], wie auch sonst in den Evv[88] die etymologische Figur bevorzugt in Herrenworten zu begegnen scheint[89].

e) Formen von οὗτος[90] stehen in Mk (22×), Mt (41×), Lk (ca. 70×), Joh (29×)[91] und Apg (ca. 79×), wie in der hellenistischen Sprache[92] und in LXX[93] üblich, gewöhnlich hinter dem Substantiv, vor dem Artikel dagegen in Mk (7×), Mt (12×), Lk (13×), Joh (17×) und Apg (21×) relativ selten. Vielleicht läßt sich für das NT — entgegen dem allgemein geltenden Urteil[94] — doch ein Unterschied in der Prae- bzw. Postposition angeben: Das siebenmalige Vorkommen der Prae-Position in Mk begegnet ausnahmslos nur in Reden[95], von den 11 Fällen in Mt stehen 10[96] in Reden, von den 13[97] in Lk 9[98],

(Handb. z. NT I), Tübingen ²1925, 129 wäre „nur die große Verbreitung der Ausdrucksweise im Neuen Testament ... semitisierend".

[85] J. de Zwaan, The Use of the Greek Language in Acts: Beginnings of Christianity I, ed. F. C. F. Jackson u. K. Lake, London 1920, 47.

[86] In der Erzählung vielleicht in Lk nur in der Kindheitsgeschichte (Lk 2, 8. 9; vgl. aber auch die gleichstämmigen Partizipialwendungen 6, 8; 23, 46 diff Mk.

[87] Vgl. Lk 8, 5 diff Mk; 11, 46 (vgl. die gleichstämmige Partizipialwendung 17, 24) diff Mt; 7, 29 Sv diff Mt und 22, 15 S, dazu 24,23 S in der (indirekten) Wiedergabe der Aussage Fremder.

[88] Vgl. sonst in Herrenworten noch Mk 4, 12 parr Mt 13, 14/Lk 8, 10 (LXX); 7, 7 par Mt 15, 9 (LXX); 7, 10 par Mt 15, 4 (LXX); vgl. (in indirekter Rede) Joh 18, 32; dazu in den Worten des Täufers Joh 3, 29.

[89] Diff Mk 4, 41 vermeidet Luk die Figur in der Erzählung.

[90] Alle Zählung ist hier mit textlichen Problemen stark belastet.

[91] Ch. G. Gersdorf, Beispiele zur Sprachcharakteristik der Schriftsteller des Neuen Testaments I, Leipzig 1826, 434 ff wollte bei Joh den umgekehrten Fall finden. Diesem Urteil folgt zu Unrecht C. F. D. Moule, An Idiom-Book of New Testament Greek, Cambridge 1953, 122.

[92] „Die Stellung des Pron. vor dem Art. oder nach dem Subst. ist ganz beliebig ..., doch begünstigt das Hb. in ἡ γενεὰ αὕτη; ὁ κόσμος οὗτος u. dgl. die Nachstellung", urteilt Bl-Debr. § 292. Belege für Betonung in beiden Positionen führt Bauer z.W. (2a. b.) an. Mayser II 2, S. 80 (dort Belege für beide Positionen) stellt fest: „Was das Verhältnis der beiden, dem Sinne nach kaum unterscheidbaren Wortstellungen betrifft, so überwiegt schon im III. Jahrhundert die postpositive, etwa im Verhältnis von 5:4; im II.—I. Jahrhundert herrscht sie nach den gemachten Beobachtungen entschieden vor, und zwar im Verhältnis von 3:1."

[93] Auch in der LXX ist die Nachstellung — nach Radermacher 28 „unter hebräischem Einfluß" (?) — das Gewöhnliche.

[94] Vgl. A. 92.

[95] Mk 7, 6 (diff LXX!). 23. 29; 13, 2; 14, 30 in Herrenworten, in sonstigen Reden Mk 14, 5; 15, 39.

[96] In Herrenworten Mt 26, 34 par Mk; Mt 16, 18; 20, 14 S; 12, 32; 22, 40; 26, 29 diff Mk, ferner in fremder Rede in Herrenworten Mt 20, 12; 25, 40. 45 S und 20, 21 diff Mk, in der Erzählung nur Mt 10, 5.

[97] Anders nur (formelhaft) Lk 1, 24; 23, 7 (vgl. Apg 11, 27) ἐν ταυταις ταῖς ἡμέραις; 2, 38 αὐτῇ τῇ ὥρᾳ; 13, 6 ταύτην τὴν παραβολήν; vgl. dazu H. Schürmann, Lk 22, 42a das älteste Zeugnis für Lk 22, 20?: MüTZ 3 (1952) 185—188.

[98] In Herrenworten Lk 7, 47; 10, 3 (6); 13, 16; 22, 15. 20 S; 9, 48; 22. 42 diff Mk und 17, 34 diff Mt, ferner in Reden anderer in Herrenworten Lk 12, 20 S.

von den 17 in Joh 13[99], von den 21 in Apg 17[100]. Dabei fällt auf, daß außer Mk 14, 30/Mt 26, 34 nirgends die syn Seitenreferenten gemeinsam gehen, die Position also sehr leicht fluktuiert. Es kann nicht Zufall sein, wenn dem zum Trotz bei allen 3 Syn[101] die Voranstellung gleicherweise mit Übergewicht in Herrenworten auftritt. Das Ergebnis wird noch nachdrücklicher, wenn man die wenigen Ausnahmen sich auf mehr oder weniger stereotype Wendungen verteilen sieht[102]. Joh und Apg können aber belehren, daß die ntl Schriftsteller die Voranstellung mit Vorliebe in Reden überhaupt wählen. Die Herrenworte partizipieren hier also nur an dieser Eigentümlichkeit der Redepartien. Vermutlich soll die Voranstellung des Demonstrativums die Redeweise getragener und feierlicher gestalten, wie das sich in ganz besonderer Weise dann eben auch für die Sprache des Christus geziemt.

f) Eine Anrede scheint relativ häufig in der Rede Jesu verdoppelt zu stehen: außer in dem dringlichen Hilferuf Lk 8, 24 diff Mk und in Herrenworten in fremder Rede Mt 7, 21 par Lk 6, 46 und Mt 25, 11 nur noch häufig im Munde Jesu[103]. Auch das verdoppelte ἀμήν (s. zu 4a) des Joh wäre hier zu vergleichen. Vielleicht soll die mit der Verdoppelung[104] gegebene feierliche Getragenheit ein Charakteristikum der Christussprache sein.

Auch von den in anderem Zusammenhang genannten Spracheigentümlichkeiten helfen manche nebenher, die feierliche Getragenheit der Christussprache herauszumodulieren; vgl. das λέγω ὑμιν (4b), das ἀμήν (4a; 3a), das οὐ μή (s. 6a) wie überhaupt die im folgenden Abschnitt angeführten Eigentümlichkeiten mehr oder weniger auch hier genannt werden müßten.

3.

Der Sprache des Christus eignet die „Andersartigkeit" des Offenbarungswortes, „jenseitige" Fremdheit. Einige Aramäismen halten sich wohl darum besonders in den Herrenworten[105], weil sie im

---

[99] In Herrenworten 3, 29; 11, 4; 6, 51. 58; 10, 18, in Reden anderer 3, 2; 7, 46; (8, 4;) 9, 16. 24 (v. l.); 10, 21; 11, 47; 12, 35. 34, in der Erzählung nur 10, 6; 19, 8. 20; 21, 23.

[100] In Reden Apg 1, 11. 24; 2, 32. 36; 5, 36; 7, 35; 10, 30; 14, 15; 16, 17. 20; 19, 25; 21, 38; 22, 4: 23, 1. 18 (indirekte Rede); 27, 23; 28, 20, in der Erzählung nur 11, 27; 16, 12; 22, 22; 23, 13 (v. l.).

[101] Bei Joh ist es nicht so, vgl. A. 99.

[102] Vgl. τούτου τοῦ λόγου Apg 22, 22; ἐν ταύτῃ τῇ πόλει Apg 16, 12; τούτους τοὺς δώδεκα Mt 10, 5 und die in A. 97 genannten formelhaften Wendungen.

[103] Mt 23, 37 par Lk 13, 34; Lk 10, 41 S; Apg 9, 4; 22, 7; 26, 14; in der späteren Textüberlieferung noch Lk 7, 14 D (vgl. Mt 23, 7 D).

[104] Rabbinische Belege bei Dalman 186.

[105] Vgl. A. 7.

Munde Jesu irgendwie erträglich scheinen: weil sie helfen, die „Fremdheit" der Christussprache kenntlich zu machen[106].

a) Luk vermeidet gern fremdländische Wörter und Namen[107] oder versieht sie mit „entschuldigenden" Zusätzen[108]. Da fällt es nun auf, daß solche fast nur in Reden[109], speziell besonders aber in Herrenworten[110] stehen bleiben.

Offensichtlich vermeidet Luk auch gern ein ἀμήν[111]. Wenn er es aber auch hier und dort sorglos durchgehen läßt[112], dann hat diese „Sorglosigkeit" vielleicht auch darin ihren Grund, daß dieses fremde Wort die Christussprache charakterisieren hilft und darum in Herrenworten auch einmal durchgehen kann[113].

b) Die hebr. Bezeichnung ὁ Σατανᾶς begegnet in Mk (5×) nur 1, 13 in der Erzählung, in Mt (4×) nur in Worten Jesu und in Lk (5×) außer 22, 3 diff Mk ebenfalls nur in Herrenworten. Matth[114] und Luk[115] schreiben sonst lieber ὁ διάβολος, Matth auch ὁ πονηρός[116]. Es dürfte nicht Zufall sein, daß der fremdländische Name sich in den Evv vorzugsweise in Herrenworten erhalten hat.

Ähnlich steht Βεεζεβούλ bevorzugt in Herrenworten[117], sonst nur noch (davon abhängig in Rahmennotizen) in Reden anderer[118].

---

[106] Schon weil die Aramäismen durch die LXX gleichzeitig manchmal auch zu Biblizismen geworden sind, läßt sich die hier beobachtete Eigentümlichkeit der Christussprache nicht streng von der im vorigen Abschnitt herausgestellten scheiden.

[107] Vgl. die Listen bei H. J. Cadbury, The Style and Literary Method of Luke (Harvard Theological Studies VI), Cambridge 1920, 154—158; vgl. ferner J. Schmid, Matthäus und Lukas (Bibl. Studien 23, 2—4), Freiburg i. Br. 1930, 35 f.

[108] Wie (ἐπι-)καλούμενος, λεγόμενος, ὀνόματι o. ä.

[109] λεγιών Lk 8, 30 par Mk; σουδάριον 19, 20; Καῖσαρ 20, 22. 24 par Mk; Ausnahmen: Lk 2, 1; 3, 1; Mt 22, 19.

[110] μόδιος Lk 11, 33 (8, 16 diff Mk vermieden!); γέεννα 12, 5; ἀσσάριον 12, 6; μαμωνᾶς 16, 13 par Mt und 16, 9. 11 S; Καῖσαρ 20, 25 par Mk; δηνάριον 7, 41; 10, 35 S; 20, 24 par Mk 12, 15 hält sich (wie auch Mt 18, 28; 20, 2. 9. 10. 13) in Herrenworten (in Reden anderer noch Mk 6, 37; 14, 5).

[111] Vgl. 9, 27; 21, 3; 22, 21. 34 diff Mk. Man muß damit rechnen, daß auch die Auslassungen Lk diff Mt 5, 26; 8, 10; 10, 15 (vgl. jedoch 11, 24); 11, 11; 18, 13, vgl. Lk 22, 16. 18 diff Mk auf Luk zurückgehen, was für Lk diff Mt 23, 36 (durch ναί ersetzt); 24, 47 (durch ἀληθῶς ersetzt wie Lk 9, 27; 21, 3 diff Mk); 4, 25 S (ἐπ' ἀληθείας) wahrscheinlich ist, obgleich man auch hier und da mit matth Einfügung rechnen muß (vgl. Mt 19, 23; 24, 2 diff Mk und 25, 12 diff Lk 13, 25; 17, 20 diff Lk 17, 6; 13, 17 diff Lk 10, 24; 19, 28 diff Lk 22, 28).

[112] 18, 17. 29; 21, 32 par Mk und 4, 24; 12, 37; 23, 43 S.

[113] Vgl. ferner die fremdländischen Namen unter b) und c), die nicht nur die luk Herrenworte charakterisieren.

[114] Mt 4, 1 (5). 8. 11 par Lk und 13, 39; 25, 41 S.

[115] Luk ersetzt σατανᾶς durch διάβολος Lk 8, 12 diff Mk; vgl. Lk 4, 2. 3. 6. 13 diff 1, 13 und diff Mt 4, 10 (der Rückbezug Lk 22, 3 dürfte verraten, daß die Satansbezeichnung vormals auch in der luk V der Versuchungsgeschichte stand); vgl. noch Apg 10, 38; 13, 10.

[116] Sicher Mt 13, 19 diff Mk.

[117] Lk 11, 18. 19 par Mt 12, 27; Mt 10, 25.

[118] Lk 11, 15 par Mt 12, 24; vgl. Mk 3, 22.

c) Die Petrusanrede als Σίμων Βαριωνά (Mt 16, 17) bzw. ὁ υἱὸς Ἰωάννου (Joh 1, 42) oder Σ. Ἰωάννου[119] findet sich nur im Munde Jesu. Das wird nicht Zufall sein, wenn man sieht, daß auch die zusatzlose Anrede Σίμων nur im Munde Jesu stehen geblieben ist[120]. Deutlich soll aber an den genannten Stellen die Anrede betont feierlich klingen; der in den Gemeinden ungebräuchlich werdende Name Σίμων[121] dient dabei als sprachliches Mittel[122].

Ein Analogon bietet die Apg: Σαούλ für Paulus steht nur in der Anrede Jesu Apg 9, 4; 22, 7; 26, 14 und (als Nachklang) in der Anrede des Ananias 9, 17; 22, 13.

d) Adverbiales τί in verwundertem oder entrüstetem Ausruf in der Bedeutung „was", „wie" (wie das hebr. und aram. מָה[123]) steht natürlich nur in der Rede, hier aber an den von Black gesammelten Stellen in den Evv fast ausschließlich[124] in der Rede Jesu[125]. Ob das schon damit erklärt ist, daß die Herrenworte weniger stark redigiert sind als andere Teile der Tradition? Oder belassen die Evangelisten (besonders Mk) diesen Aramäismus in Herrenworten darum, weil er ihnen den angemessenen „fremden Klang" geben kann?

e) Die pleonastische Setzung des Personalpronomens nach dem Relativum ist „eine durch das Semitische (hebr. ʾᵉšĕr ... lō; ähnlich aram. dī, de ...) besonders nahegelegte, aber auch

---

[119] Joh 21, 15. 16. 17.

[120] Mk 14, 37; Mt 17, 25; Lk 22, 31 (2×; das Fehlen eines Zusatzes ist hier besonders auffällig, weil Luk in Apg — 10, 5. 18. 32; 11, 13 — den Zunamen regelmäßig beifügt).

[121] Wo Luk den Apostel von sich aus einführt, nennt er ihn immer Πέτρος (Lk 8,45; 22, 8 diff Mk; vgl. Lk 12, 41 Sv diff Mt). Wenn er im NT Σίμων genannt wird, wird dieser Name entweder durch Zusatz des Vornamens (s. oben!) oder des Zunamens Πέτρος erläutert (Mt 4, 18; 10, 2 — an dem stereotypen λεγόμενος als matth Zusatz kenntlich!; Lk 6, 14, vgl. Mk 3, 16 par Lk 6, 14; Mt 16, 17 f; Joh 1, 42 b; Apg 10, 5. 18. 32; 11, 13 — an dem stereotypen ἐπικαλεῖσθαι als luk Zusatz kenntlich). Später wird der ursprüngliche Name hier und da noch in dem Doppelnamen Σ. Πέτρος weitergetragen (Mt 16, 16; Lk 5, 8; 2 Petr 1, 1 [v. l.] und 17× Joh; vgl. zu dieser joh Stileigentümlichkeit E. Ruckstuhl, Die literarische Einheit des Johannesevangeliums, Freiburg/Schw. 1951, 200). — In der Erzählung hat sich der Name ohne Zusatz nur gehalten in zwei alten Perikopen: den Petruserzählungen Mk 1, 16 (2×). 29. 30. (= Lk 4, 38, — 2×) 36 und der Erzählung vom reichen Fischfang Lk 5, 3. 4. 5. 10 (2×), ferner im Osterruf Lk 24, 34.

[122] Vgl. auch oben in der Einleitung.

[123] Rabbinische u. ntl Belege bei M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford ²1954, 87 f (nach Wensinck); vgl. auch A. T. Robinson, A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research, Nashville ⁴1923 (repr. 1934), 739; Bl-Debr § 294, 4. Bauer z. W. vermerkt für LXX Ps 3, 2; Hl 1, 10; 7, 7; 2 Sam 6, 20.

[124] In der Rede anderer Mk 2, 7. 24 (von Matth und Luk beseitigt).

[125] Mk 2, 8 par Lk 5, 22 (diff Mt); 4, 40 par Mt 8, 26 (diff Lk); Mk 15, 34 (εἰς τί = לָמָּה par Mt 27, 46; Lk 12, 49 S; wahrscheinlich auch noch Mk 10, 18 par Lk 18, 19/Mt 19, 17; Mk 8, 12 (diff Mt/Lk); Lk 22, 46 diff Mk; Mt 7, 14 (v. l.) (diff Lk).

dem klass. und späten Griechisch nicht ganz unbekannte Nachlässigkeit“[126]. Ob das häufige Vorkommen in Apk[127] wirklich ein ursprünglicher Aramäismus[128] und nicht vielmehr ein bewußtes Stilmittel ist — weil sonst im NT in der Erzählung sehr selten[129]? Und ob es zufällig ist, daß in den Evv dieser Sprachgebrauch fast nur in Aussprüchen des Täufers[130] und Jesu[131] zu finden ist? Unsere Vermutung, daß hier ein die Christussprache charakterisierendes Stilmittel vorliegt, wird durch die Beobachtung bestätigt, daß diese Eigentümlichkeit sich in Joh und der späteren Textgeschichte grade in Herrenworten ausbreitet[132].

f) Die subjektlose 3. Person Plural ist in der begegnenden Häufigkeit (abgesehen von Verben des Sagens[133]) Aramäismus[134]. In der Erzählung, wo sich dieser unpersönliche Plural (bes. bei Mk[135]) in lässigem Sprachgebrauch auf ein aus der Vorlage leicht zu ergänzendes Subjekt oder (unterschiedlos) sich auf Jesus und seine Jünger bezieht, ändern Matth und Luk meist[136], nicht jedoch in Redepartien[137], wo die 3. Person das seltene aram. Passiv ersetzt, vor allem aber nicht in Herrenworten[138]. Die Redaktion behält hier diesen Aramäismus bei, vielleicht weil er die „Fremdheit“ der Sprache Jesu deutlich sein läßt. Wenn man eine leichte Tendenz zur Ausbreitung beobachten kann[139], dann stärkt das die Vermutung.

g) Wichtiger als die Beobachtung, daß der komparative Gebrauch von παρά c. acc. sich bei den Syn nur im luk Sondergut findet[140], ist die andere, daß Luk so — außer in der Rede des Täufers 3, 13 — nur in Herrenworten schreibt[141]. Ob dieser dem alten Traditionsgut

---

126 Bl-Debr § 297 (dort Stellenangaben und Literatur): auch häufig in LXX (vgl. Bl-Debr § 297 A).

127 3, 8; 7, 2. 9; 12, 6. 14; 13, 8; 16, 18; 17, 9; 20, 8.

128 So Black 75.

129 Vgl. Mk 7, 25; 9, 3.

130 Mt 3, 12 par Lk 3, 17; Mk 1, 7 par Lk 3, 16; Joh 1, 27. 33.

131 Mk 13, 19; Joh 13, 26; 18, 9 (vgl. Apk 3, 8).

132 Vgl. A 130 u. 131: die Beispiele aus D (Mt 10, 11; 18, 20; Lk 8, 12; 12, 43) können nicht schlechthin als ursprüngliche Aramäismen angesprochen werden (gegen Black 75), weil Mt 10, 11 diff Mk (vgl. diff Lk 10, 8) und Lk 8, 12 diff Mk gewiß redaktionell sind.

133 Vgl. dazu Bl-Debr § 130.

134 Vgl. Black 91 ff.

135 Vgl. noch Apg 3, 2; 1 Kor 10, 20; Apk 12, 6.

136 C. H. Turner, JTS 25 (1924) 378 ff: von 21 Fällen des Mk ändert Mt an 18 Parallelstellen 13×, Lk an 17 Parallelstellen 12×.

137 Mt 1, 23 (diff LXX); Joh 20, 2 in der Rede Fremder.

138 Mk 13, 9 parr Mt 24, 9/Lk 21, 12; 13, 26 parr Mt 24, 30/Lk 21, 27; Lk 6, 44 par Mt 7, 16; 17, 23 par Mt 24, 26; 6, 39; 12, 20. 48; 16, 9; 23, 31 S und 18, 33 diff Mk; 14, 35 diff Mt; 5, 15 diff Lk; 9, 17 diff Mk.

139 Mt 9, 17 diff Mk (vgl. 5, 15 diff Lk); Lk 18, 33 diff Mk (vgl. 14, 35 diff Mt).

140 B. S. Easton, JBL 29 (1910) 149.

141 13, 2. 4; 18, 14 (v. l.)

von Q und Mk nicht bekannte Sprachgebrauch sich aus dem Aramäischen[142] erklärt, wenn er besonders in der gehobenen Koine belegt wird?[143] — Auch das komparative ὑπέρ steht in den Evv nur in Herrenworten[144], in Apg nur in der Rede[145]. Vielleicht soll die Ungewöhnlichkeit dieser Spracheigentümlichkeit die „Ungewöhnlichkeit" der Christussprache charakterisieren helfen.

4.

Aussprüche des Christus sind als Offenbarungsworte inhaltlich von hoher Bedeutsamkeit und gewichtiger Beachtlichkeit. Gewisse Einleitungsformeln, Wendungen und Partikeln, die auf die Wichtigkeit des Folgenden hinweisen oder ausdrücklich zu der geforderten Aufmerksamkeit aufrufen, finden sich daher gehäuft in Herrenworten.

a) Das der Aussage vorangestellte hebräische (!) ἀμήν, das weder sonst im NT noch im zeitgenössischen Schrifttum Parallelen hat[146], ist von jeher als charakteristisches Merkmal der Rede Jesu erkannt worden[147]. Die Bekräftigungsformel[148] steht in den Sprüchen Jesu an der gleichen Stelle, an welcher in Prophetensprüchen die Berufung auf Jahwe („Spruch des Herrn") steht[149]. Die Vokabel findet sich in Mk (13×) und ist für Q[150] und das luk S[151] wahrscheinlich zu machen. Keine Tradition wagt diese Redeweise in die Rede andrer zu übertragen, sie bleibt als ein Charakteristicum dem Herrenworte reserviert. Besonders Matth hat sie als für die Rede Jesu bezeichnend erkannt[152] und darum auch von sich aus gebildet[153], ebenso wie Joh — und zwar immer in der Verdoppelung (25×).

---

[142] Von Joach. Jeremias, Unbekannte Jesusworte, Gütersloh 1951, 74 als Semitismus (für exklusives min) verstanden; vorsichtiger Black 252.

[143] Vgl. die Beispiele bei Bauer z. W.; Bl-Debr § 185, 3. Luk geht hier mit Hebr konform, vgl. Hebr 1, 4. 9; 2, 7. 9; 3, 3; 9, 23; 11, 4; 12, 24.

[144] Lk 6, 40 par Mt 10, 24; 16, 8 S.

[145] Apg 26, 13.

[146] Vgl. Dalman 185f; Jeremias: Syn. Studien 89 f.

[147] Vgl. Jeremias: Syn. Studien 89—93 und die dort A. 19 vermerkte Literatur.

[148] Es handelt sich nicht um eine „Schwurformel" (vgl. Mt 5, 37!), wie E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, Göttingen ³1953, 305 wollte; richtig Dalman 187.

[149] Vgl. T. W. Manson, The Teaching of Jesus, Cambridge ²1948, 207.

[150] Luk vermeidet das Wort — wie auch andere fremdländische Vokabeln (vgl. A. 107) — häufig; s. A. 111.

[151] Vgl. 4, 24; 12, 37; 23, 43 luk S.

[152] Gegen Jeremias: Syn. Studien 91: „Erst bei Johannes setzt dann eine rückläufige Bewegung ein, indem die geradezu liturgisch klingende Verdoppelungsformel jetzt ein breites Feld erobert."

[153] Diese Beobachtung bleibt bestehen, auch wenn ein sekundärer Verlust dieses ἀμήν auch schon bei Matth (wie in Lk; vgl. A. 111) nachgewiesen bzw. vermutet werden kann, vgl. Mt diff Mk 3, 28; 8, 12; 14, 25; Verdacht besteht auch Mt 11, 9/Lk 7, 26; auch Mt 12, 39/Lk 11, 29 (vgl. Mk 8, 12). Weitere — nicht zu begründende — Vermutungen bei Jeremias, Syn. Studien 90 f.

b) Die Formel (ἀμὴν) λέγω ὑμῖν (oder σοί) als Einleitung einer gewichtigen Aussage ist im NT bei wenigen Ausnahmen[154] auf die Worte Jesu beschränkt. Sie begegnet schon in Mk (ca. 19×) und Q (mindestens 12×[155]) sowie im luk (14×) und matth (20×) S. Gewiß haben wir hier an vielen Stellen die ipsissima vox Jesu, obgleich beobachtet werden kann, wie die Evv Mt[156] und Joh[157] und die Apk (2, 24) die Formel in Herrenworten eintragen und so die „Christussprache" stärker herausarbeiten.

Wenn Matth und Luk nach dieser Formel — gegen ihren sonstigen Sprachgebrauch (vgl. 4e)! — das Herrenwort (wie auch meist Mk) mit ὅτι-recit. einleiten, dann steht das in auffallender Parallele mit der anderen Ausnahme, nach der sie auch Schriftzitate so einführen[158]; die Herrenworte geraten also auf diese Weise in formale Nähe zu den Schriftworten.

Für Luk kann noch vermerkt werden, daß er häufig das fremdsprachige ἀμήν beseitigt[159] oder ersetzt[160], dabei aber nachweislich[161] nie die ganze Formel streicht, die ihm anscheinend für die Redeweise des Christus wichtig dünkt.

c) Die Volkssprache verwischt den Unterschied zwischen direkter und indirekter Rede; infolgedessen breitet sich auch ὅτι aus, wobei im Übersetzungsgriechisch das aramäische דִּי bzw. hebräische כִּי diese Tendenz verstärken mögen. Die Großevangelien behalten dieses bei Mk häufige[162] ὅτι-rezit. manchmal bei, beseitigen es aber auch oft,

---

154 Lk 3, 8 par Mt 3, 9 (der Täufer); Apg 5, 38 (Gamaliel). Dieses λέγω schreibt charakteristischer Weise sonst nur Paulus 25.2× (jedoch nicht in all diesen Fällen dem Ausspruch vorangestellt, zudem fast immer ohne personales Objekt; mit ὑμῖν nur Gal 5, 2! An dieser emphatischen Stelle über den „Nutzen" Christi fällt Paulus unwillkürlich in die Diktion Jesu!).

155 Mt 5, 44 par Lk 6, 27; 8, 10 par Lk 7, 9; 11, 9 par Lk 7, 26; 11, 11 par Lk 7, 28; 10, 15 (11, 24) par Lk 10, 12; 13, 17 par Lk 10, 24; 23, 36 par Lk 11, 51; 6, 25 par Lk 12, 22; 6, 29 par Lk 12, 27; 24, 47 par Lk 12, 44; 5, 26 par Lk 12, 59; 23, 39 par Lk 13, 35; vgl. außerdem Lk 11, 9; 12. 4. 5. 8; 13, 24; 14, 24; 17, 34; 19, 26 diff Mt; Mt 5, 18. 32; 8, 11; 11, 22; 19, 28 diff Lk.

156 19, 9. 23. 24; 26, 64 diff Mk und vielleicht 5, 22. 28. 32. 34. 39 matth S. — Für die Q-Stellen (vgl. A. 155), die nur einer der beiden Seitenreferenten belegt, muß ebenfalls mit der Möglichkeit der Eintragung gerechnet werden.

157 25×, eingeleitet mit doppeltem ἀμήν; vgl. dazu 4, 35; 16, 7.

158 Lk 4, 10 par Mt 4, 6; Lk 4, 4. 11 diff Mt; Mt 2, 23; 21, 16 (vgl. auch Mk 7, 6; 11, 17; 12, 19). Vgl. ähnlich die gewichtigen δεῖ-Sätze Lk 9, 22 parr Mk/Mt; 4, 43 diff Mk; 22, 37; 24, 7 (44) luk S.

159 Vgl. A. 111.

160 9, 27; 21, 3; 22, 21. 28 diff Mk, wahrscheinlich auch 11, 51; 12, 44 diff Mt und 4, 25 luk S.

161 Lk 22, 21 diff Mk liegt starke Kontextänderung vor. Lk 13, 25 ist keine eigentliche Parallele zu Mt 25, 12. Für die Fälle Lk diff Mt (vgl. A. 155) läßt sich nichts ausmachen.

162 Da nach ὅτι auch in der indirekten Rede vulgär (wie aber auch klassisch oft) lieber der Indikativ steht, ist die Grenze zwischen direkter und indirekter Rede fließend. Zudem schwankt die Textüberlieferung erheblich. Zu den unterschiedlichen Zählungen der Autoren vgl. H. Schürmann, Der Paschamahlbericht Lk 22

ja fügen es hier und da von sich aus ein. Es will nicht gelingen, dieses unterschiedliche Verhalten auf eine einheitliche Regel zurückzuführen — es wirken verschiedene Faktoren ein[163]. Ein solcher Faktor — der bisher noch nicht genügend beachtet wurde — ist aber auch die Tendenz, Herrenworte deutlich als direkte Rede erscheinen zu lassen, so daß das ὅτι-recit. besonders hier verschwinden muß. Matth[164] und Luk behalten ein ὅτι-recit. bei bzw. setzen es von sich aus vorwiegend bei der Wiedergabe fremder Rede (die manchmal einer indirekten Rede sehr nahe kommt)[165]. In Herrenworten dagegen behalten beide Evangelisten ein solches ὅτι bei verschwindend wenigen Ausnahmen[166] nur formelhaft fest nach λέγω ὑμῖν[167], bei Schriftzitaten[168], vor δεῖ-Sätzen[169] und schließlich (verständlich!) vor zitierten oder in Erinnerung gebrachten Herrenworten[170] bei. In Übereinstimmung damit beobachten wir, wie Matth und Luk bevorzugt[171] in Herrenworten[172] das ὅτι-recit. beseitigen.

(7—14). 15—18: NtlAbh XIX 5, Münster 1953, A. 442. Literatur zur Frage bei Bl-Debr § 470, 1 A.

[163] Vgl. auch P. Winter, ὅτι ‚recitativum' in Lc 1, 25. 61; 2, 23: ZNW 46 (1955), 261. — Vgl. auch die Unterscheidungsversuche bei J. Sundwall, Eranos 31 (1933), 73—81: in Erzählungsstücken mit mehr als einer Äußerung in direkter Rede steht nur bei der ersten ὅτι-recit. (bei wenigen Ausnahmen). Vgl. ferner M. Zerwick, Untersuchungen zum Markus-Stil, Rom 1937, 39—48: bei Mk „nicht bei Antworten und überhaupt nicht im weiteren Verlauf von Wechselrede" (Ausnahmen 12, 29; 14, 71) und andere Regelmäßigkeiten.

[164] Aus dem unterschiedlichen Verhalten des Matth kann also noch nicht auf Mt-Priorität geschlossen werden mit Vanutelli II (1937) CXXI.

[165] So Lk 4, 41 (Mk 3, 11); 5, 26; 8, 49; 9, 7. 8 a. b par Mk; 1, 25. 61; 2, 23 (diese 3 Stellen von P. Winter, a. a. O. kausal verstanden); 7, 4. 16 (2×); 15, 2; 19, 7; 23, 5; 24, 34 luk S; vgl. Mt 9, 18; 26, 74 (72) par Mk und 27, 47 diff Mk. Vgl. auch die Rede Fremder in Herrenworten Lk 14, 30; 17, 10 luk S; 19, 31 par Mt 21, 3: 28, 7 diff Mk; Mt 10, 7 diff Lk.

[166] Lk 19, 9. 42 luk S; Mt 13, 11; 19, 8 diff Mk (fest in dialogische Erzählung verwoben); Lk 5, 36 diff Mk (nach παραβολή).

[167] So in Lk außer 18, 17 par Mk und vielleicht (v. l.!) 22, 18 S (vgl. diff Mk 14, 25) immer: 21, 3. 32 par Mk (vgl. 3, 8 par Mt 3, 9); 10, 24 par Mt 13, 17; 12, 44 par Mt 24, 47; 15, 7 par Mt 18, 13; 18, 29 diff Mk und 10, 12 (vgl. aber Mt 11, 24); 19, 26. 40 diff Mt; 14, 24 Sv diff Mt, dazu 4, 24 (vgl. aber par Mk 6, 4); 12, 37; 14, 24; 18, 8; 22, 16. 37 luk S. In Mt sonst noch Mt 5, 20. 22. 28. 32 (= 19, 9); 12, 6. 36; 16, 18; 18, 10. 19; 19, 23; 21, 31. 43 S und 16, 28; 17, 12; 24, 34; 26, 21. 34 par Mk und Mt 6, 29; 19, 28 diff Mk. — Vgl. dazu schon Turner, a. a. O. 28 (1927) 14.

[168] Lk 4, 10 par Mt 4, 6; Lk 4, 4. 11 diff Mt; vgl. 4, 21 (18 f) S; Mt 2, 23; 21, 16 S.

[169] Lk 9, 22 par Mk; 4, 43 diff Mk; 22, 37; 24, 7 (44) S — wohl ähnlich wie Schriftzitate gewertet (vgl. 24, 46).

[170] Lk 22, 61/Mt 26, 75 und Mt 28, 7 par Mk; Mt 27, 43 diff Mk. (Vor Zitaten steht ὅτι innerhalb der direkten Rede auch bei Mk bevorzugt: 7, 6; 8, 28; 9, 11; 11, 17; 12, 19. 32 c; 13, 6; 14, 14. 58 b. 72; vgl. Zerwick 43 f. 48.)

[171] In der Rede anderer Personen ist ὅτι-recit. vermieden Mt/Lk diff Mk 1, 40; 2, 16; 6, 35; 8, 28; 14, 69, ferner Lk diff Mk 14, 71; Lk 11, 15 (vgl. diff Mk 3, 22) S; und Mt diff Mk 5, 28; 6, 18; 8, 4 (14, 58).

[172] So Mt/Lk diff Mk 2, 17; 9, 31; 10, 32 f; 12, 19; 14, 14; zudem Mt diff Mk 1, 15; 3, 28; 7, 20; 11, 23; 14, 27, ferner auch Lk diff Mk 14, 30; — vgl. auch Lk 12, 27 (v. l.); 13, 27 diff Mt; 22, 18 (v. l.) S (diff 22, 16; Mk 14, 25). Auch in Aussprüchen anderer in Herrenworten ist ὅτι-recit Mt/Lk diff Mk 12, 6. 7; 13, 6 vermieden.

Herrenworte sollen also in deutlicher Weise direkt reden, nicht durch ein ὅτι eingeebnet werden, sondern unverkennbar aus der Erzählung herausgehoben sein.

d) Matth[173] liebt die Verlebendigung der Rede durch die Fragefigur τί ὑμῖν (σοι) δοκεῖ; — vgl. 22, 17 S; 26, 66 diff Mk. In gleicher Weise verlebendigt er auch die Rede Jesu 17, 25; 18, 12; 21, 28 S und 22, 42 diff Mk; vgl. auch Joh 11, 56. Hier partizipiert zumindest der Rede Jesu an einer Eigentümlichkeit der Redepartien überhaupt.

Vermerkt sei auch, daß in Lk und Apg das interrogative δοκεῖτε nur 12, 51 diff Mt und 13, 2. 4 S in Herrenworten (vgl. auch Mt 26, 53, sonst noch Jak 4, 5) begegnet.

e) Wie Luk überhaupt bemüht ist, Reden zu verlebendigen (vgl. auch Abschn. 7), so bringt er auch durch Einschub von ὑποδείξω ὑμῖν[174] ein die Aufmerksamkeit einfangendes Element in die Herrenworte.

Unter dem hier genannten Aspekt müßte auch noch einmal gelesen werden, was 2 b zu ἰδού, 2 f zur doppelten Anrede, 3 d zum adverbialen τί gesagt wurde.

5.

Der Christussprache eignet, da sie die endgültige Offenbarung bringt, auch formal eine eschatologische Aktualität. Im Christuswort wird in einer Weise das eschatologische Jetzt und Dann enthüllt, die Entscheidung verlangt. Die inhaltliche Aktualität der Aussagen Jesu bestimmt aber auch die Form der Christussprache, in der gewisse temporale Wendungen gehäuft auftreten.

a) νῦν schreibt Luk in Apg 12/13×[175] ausschließlich nur in Reden. Dabei gebraucht er nur 4×[176] einfaches νῦν, dafür aber biblizistisch 4/6× καὶ νῦν[177], 2/2× νῦν οὖν[178], 0/2× νυνί[179], 2/3× τὰ (τὸ) νῦν[180], wobei die Apg weitgehend mit der LXX konform geht[181].

[173] Auch sonst verwendet er die Vokabel außer in der Rede des Täufers (3, 9 diff Lk) nur in Herrenworten: 6, 7 S; 24, 44 par Mk; 26, 53 diff Mk. — Außer Lk 1, 3; 19, 11; 24, 37 steht die Vokabel auch in Lk (6 von 7×) bevorzugt in Herrenworten.

[174] 6, 47; 12, 5 diff Mt; vgl. Apg 9, 16 (vgl. auch Lk 3, 7 par Mt 3, 7).

[175] 13, 31 (𝔓[45] S A C pm) mitgezählt.

[176] 7, 4. 52; 12, 11; 13, 31.

[177] 3, 17; 7, 34 (LXX); 10, 5; 13, 11 (vgl. καὶ τὰ νῦν 5, 38) und 16, 37; 20, 22. 25; 22, 16; 23, 21; 26, 6.

[178] 10, 33; 15, 10 und 16, 36; 23, 15.

[179] 22, 1; 24, 13.

[180] 4, 29; 5, 38 und 17, 30; 20, 32; 27, 22; vgl. ἀπὸ τοῦ νῦν 18, 6 und τὸ νῦν ἔχον 24, 25.

[181] Das hebräische w e 'attāh, „wohlan" (bei Befehl und Frage) (vgl. dazu J o a c h. J e r e m i a s, Beobachtungen zu neutestamentlichen Stellen an Hand des neugefundenen griechischen Henoch-Textes: ZNW 38 (1939) 115—124; B l - D e b r 442, 15) und entsprechend wohl für τὰ (τὸ) νῦν (2/4×; vgl. dazu S t ä h l i n, TWbNT IV 1101, 5 ff; Belege aus den Papyri bei M o u l t o n - M i l l i g a n z.W.), νῦν οὖν (2/2×; oft in der LXX). — Auch in LXX steht καὶ νῦν vorzüglich zur Einführung direkter Rede (vgl. S t ä h l i n, TWbNT IV 1101 A. 24).

Auch in den Evv steht νῦν ausschließlich nur in Reden (Mk 3×; Mt 4×; Lk 14×; Joh 29×), und zwar in Lk außer in den Hymnen 1, 48; 2, 29 ausschließlich[182], bei Mk und Mt mit je einer[183] und bei Joh[184] mit relativ wenigen Ausnahmen nur in Aussprüchen Jesu. Es will aber beachtet sein, daß das νῦν in den Herrenworten zu allermeist anderer Art ist als das oft rhetorische der Apg: καὶ νῦν, νῦν οὖν, τὰ (τὸ) νῦν fehlen. Meist steht es in den Herrenworten eigentlich zeitlich[185]. Hier wird die „Jetztzeit" mit ihren verschiedenen Bedeutungsgehalten[186] markiert — und die spätere Tradition unterstreicht verschiedentlich dieses Zeitmoment in der Rede Jesu[187], so daß es in den Evangelien zu einem Charakteristicum der Christussprache wird[188].

b) ἀπὸ τοῦ νῦν begegnet im NT nur in beschwörenden Versicherungen und feierlichen Vorhersagen, vgl. bei Paulus 2 Kor 5, 16 und Apg 18, 6. Bezeichnender Weise steht es sonst im NT nur noch im Magnifikat Lk 1, 48 und 4× in Herrenworten[189]. Die Wendung will offenbar die Zeitwende markieren und Jesu Aussage kräftig unterstreichen.

c) Wenn τότε in Mk nur 6×[190] im Munde Jesu vorkommt, dann ist das vielleicht doch kein Zufall[191]; vielmehr spricht sich auch darin der heilsgeschichtlich-eschatologische Charakter der Verkündigung Jesu aus.

Unter dem hier genannten Aspekt darf auch die atl Formel ἐλεύσονται (ἔρχονται, ἥξουσιν) ἡμέραι in den Herrenworten (vgl. 2a) beachtet werden.

6.

In den Herrenworten redet einer, der der „Herr" ist, der „Macht" hat (Mk 1, 22). Der Christussprache eignet eine besondere Ent-

---

[182] 5× ἀπὸ τοῦ νῦν (Apg 1×); 4× νῦν δέ bzw. ἀλλὰ νῦν.

[183] Mk 15, 32 par Mt 27, 42.

[184] 6, 42; 8, 52; 9, 21; 11, 8. 22; 16, 29.

[185] Ausnahmen Mt 26, 65; Lk 11, 39; Joh 8, 40; 9, 41; 15, 22; 18, 36 (νῦν δέ).

[186] Vgl. Stählin, TWbNT IV 1099—1117 und die dort zitierte Literatur.

[187] Vgl. Mt 27, 43 (vgl. jedoch Mk 15, 32 par Mt 27, 42). Lk 6, 21 a. b. 25 a. b diff Mt ist das Luk nicht so leicht nachzuweisen wie 1, 48; 5, 10; 22, 18 (vgl. diff Mk 14, 25) S und 12, 52 Sv diff Mt; 22, 69 diff Mk (ἀπὸ τοῦ νῦν, vgl. Apg 18, 6; sonst im NT nur Joh 8, 11 v. l. und 2 Kor 5, 16). In Joh wird dieses heilsgeschichtliche νῦν dann auffallend häufig.

[188] Für ὥρα, das bei Joh ein bekanntes Phänomen der Christussprache ist (19 von 26×), zeigt sich auch in den syn Herrenworten ein betonter Sprachgebrauch, vgl. Mk 13, 11/Mt 10, 19; 13, 32 par Mt 24, 36; 14, 35; 14, 41 par Mt 26, 45, vgl. Lk 22, 53; Mt 24, 44 par Lk 12, 40 (vgl. 12, 39); 24, 50 par Lk 12, 46; Mt 25, 13. Es läßt sich aber kein eigentliches Wachsen dieses Sprachgebrauchs in der späteren syn T nachweisen, so daß man besser zurückhaltend ist.

[189] 5, 10 S; 12, 52 luk Sv diff Mt; 22, 18 S (diff Mk 14, 25); 22, 69 diff Mk und in der Ehebrecherinperikope Joh 8, 11 (v. l.). — Von B. S. Easton, JBL 29 (1910) 145 zu Unrecht als Eigentümlichkeit des luk S gewertet.

[190] 2, 20; 3, 27; 13, 14. 21. 26. 27.

[191] Das Übergewicht in den luk Herrenworten muß als Zufall gewertet werden, vgl. A. 3.

schiedenheit und „Mächtigkeit", was sich besonders darin zeigt, daß Emphasen, speziell Verstärkungen und Akzentuierungen, sich bevorzugt in der Rede Jesu finden. Gerade für diese Eigentümlichkeit der Christussprache lassen sich leicht Beispiele beibringen.

a) οὐ μή — meist mit Konj. Aor., selten mit Ind. Futurum[192] — findet sich im NT 97×: außer 13× in LXX-Zitaten nur 16× in Apk[193], 4× bei Pls[194] und 1× 2 Petr[195], in den 4 Evangelien aber 63×![196] Von diesen 63 Fällen begegnen 55 in Aussprüchen Jesu[197]; die restlichen 8 zeigen mehr oder weniger deutlich alle Emphase[198].

Dieser auffallende Tatbestand bedarf der Deutung. Die Tatsache, daß diese Sprechweise auch in den „Papyri nur selten und sehr emphatisch" begegnet[199], erlaubt nicht den Rekurs auf die Vulgärsprache[200], sondern steigert diese Auffälligkeit. Der Hinweis, daß sie in zeitgenössischen Übersetzungen sehr stark heimisch gewesen ist, erklärt noch nicht das einseitige Überwiegen in den Herrenworten[201].

Wenn diese Redeweise in allen Traditionsschichten: nicht nur 10 mal in der Mk-T[202] steht, sondern auch in Q[203] und im luk S[204] wie im matth S[205], möchte

---

192 Nach J. H. Moulton (A. Thumb), Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments. Heidelberg 1911. 300 wären 74 Fälle eindeutig mit dem Konj. konstruiert: der einzige sichere Fall für das Futurum wäre nach Bl-Debr § 365 Mt 16, 22.

193 Moulton (298) erklärt das teilweise mit der „griechischen Elementarbildung" des Übersetzers von semitischem Material, weist aber S. 302 auch darauf hin, daß 4 Fälle im Munde Christi (in den Briefen) begegnen und alle übrigen (außer der Emphase 18, 14) starke Reminiszenzen ans AT enthalten.

194 „Die wenigen Beispiele aus Paulus sind in hohem Grade fähig, in der klassischen Weise den Nachdruck zu tragen" (Moulton 298); vgl. 1 Kor 8, 13; Gal 5, 16; 1 Thess 4, 15; 5, 3.

195 Außer 2 Petr 1, 10 findet sich in den übrigen Kath. Briefen, in Hebr und Apg bezeichnender Weise kein Beispiel. — Nach Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen ²1949, 119 liegen an allen Stellen außerhalb der Evangelien „mit wenigen Ausnahmen ... schwurartige Versicherungen, Verheißungen und Drohungen Gottes oder Jesu" vor.

196 Etwas divergierende Zählungen bei Moulton, Einleitung 297—303 (mit dem Text von Westcott-Hort); M. Zerwick, Graecitas Biblica, Rom ³1955, § 309; Jeremias, Abendmahlsworte 119. — Mt 12, 32 (B); Mk 13, 31 (al B D ℵ); Joh 16, 7 (B L) mitgezählt, Mk 16, 18 (vgl. Lk 10, 19) nicht mitgezählt.

197 Dazu Mt 25, 9 in einem Gleichnis Jesu!

198 Vgl. auch Moulton 301; Zerwick, Graecitas § 309; Jeremias, Abendmahlsworte 119. — So deutlich Mt 16, 22; 25, 9 (Gleichnis Jesu!); Mk 14, 31 par Mt 26, 35; Joh 13, 8; 20, 25, möglicher Weise auch Lk 1, 15 (im Munde eines Engels!) und Joh 11, 56.

199 Moulton 298. Beispiele bei L. Rademacher, Neutestamentliche Grammatik, Tübingen 1925, 163 f; J. H. Moulton/G. Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament, London (repr.) 1952 z.W.; Mayser II 1 (1926) 233 und II 2 (1934) 564.

200 „Sämtliche Beispiele aus ptol. Papyri gehören bezeichnender Weise privaten, zum Teil stark vulgären Urkunden an" (Mayser II 1, 233).

201 Gegen Moulton/Milligan 464.

202 Mk 9, 1 parr; 9, 41 par Mt; 10, 15 parr; 13, 2 a par Mt; 13, 2 b; 13, 19 par Mt; 13, 30 parr; 13, 31 parr; 14, 25 par Mt (vgl. Lk 22, 16. 18); 14, 31 par Mt. — par Mk 13, 2 a vermeidet sie Lk, par Mk 13, 2 b vermeiden sie Mt und Lk; bei Mk 13, 19 und 14, 31 hat Lk Kontextänderungen.

203 Mt 5, 26 par Lk 12, 59; Mt 23, 39 par Lk 13, 35; vgl. Mt 12, 32 diff Lk; Lk 6, 37 a. b diff Mt.

204 Lk 1, 15; 10, 19; 18, 7; 22, 16. 18.

205 Mt 5, 18. 20; 10, 23; 25, 9.

man zunächst Übersetzungsgriechisch und ein Charakteristikum der ipsissima vox Jesu vermuten. Aber schon die Beobachtung, daß Luk[206] und Matth[207] auch von sich aus so schreiben können und daß Joh Jesus 17 mal so reden läßt, erweckt den Verdacht, daß hier die Überlieferung den Herrenworten eine ganz bestimmte Färbung gibt. Dabei sitzt dieses οὐ μή in der Tradition so fest, daß es an keiner Stelle in der matth oder luk R sekundär verloren geht[208]. Gewißheit schafft die Erkenntnis, daß das Hebräische und Aramäische kein eigentliches Äquivalent aufweisen[209].

Moulton[210] findet mit Recht die Ursache für die vorliegende Spracheigentümlichkeit in der „Empfindung, daß die inspirierte Sprache durch Worte von besonders entschiedener Tonart passend wiedergegeben werde".

Joach. Jeremias[211] macht darauf aufmerksam, daß in den Herrenworten das οὐ μή besonders häufig in Verbindung mit der λέγω-Formel (s. 4b) steht[212], besonders wenn diese das beteuernde ἀμήν (s. zu 4a)[213] führt. Die genannten 3 Charakteristica der Christussprache ziehen sich also gegenseitig an und stützen sich.

b) Es kann kaum mit dem mengenmäßigen Übergewicht des Redestoffes begründet werden, daß die Verstärkung οὐχί[214] in den Evangelien auffallend häufig (in 26 von 32 Fällen!) in Herrenworten steht[215], schon auch darum nicht, weil diese Verstärkung außerhalb der Evv nur 3× Apg (davon 1× LXX), 2× Hebr und 18× bei Pls (13× 1 Kor!) vorkommt. οὐχί ist im alten syn Traditionsgut selten oder unbekannt, wenn Mk es nicht kennt und es in Q vielleicht nur

---

[206] Vgl. Lk 8, 17; 18, 30 diff Mk (in Apg nur in LXX-Zitaten). Auch die Einschübe 21, 18; 22, 67. 68 diff Mk lassen sich nicht leicht als überkommenes Traditionsgut erweisen. — Während Luk in Lk andersartige doppelte Verneinungen weitgehend beseitigt (in der Erzählung Lk diff Mk 2, 2; 5, 3—dreifach!; 9, 3; 16, 8; in Worten Jesu Lk diff Mk 1, 44; 11, 2, ferner 16, 18 diff Lk 16, 16 und Mk 14, 25; in der Rede anderer noch diff Mk 12, 14 und 23, 9 diff Mk 14, 60 [61]; 15, 4 [5]), läßt er nach οὐ μή in Herrenworten sogar eine weitere dritte Negation zu, vgl. 10, 19; 22, 16 (wie Mk 14, 25) luk S. Andersartige doppelte Verneinungen sind in Lk nur selten in der Erzählung stehen geblieben, vgl. Lk 8, 43; 9, 36; 23, 53 (dreifach) diff Mk; 4, 2 diff Mt; 18, 13 luk S und 20, 40 par Mk.

[207] Vgl. 16, 22 diff Mk und Mt 21, 19 diff Mk (οὐ μηκέτι). Mt 15, 6 könnte in einem überkommenen Traditionsstück stehen.

[208] Außer Mt 24, 2b (wegen der Doppelung) par Mk 13, 2 (2×) und Lk 21, 6 (wo Luk den Kontext stärker ändert).

[209] Vgl. auch die Bedenken von Mayser II 1, 233; Zerwick, Graecitas § 309 („non habet aequivalens in idiomate semitica").

[210] S. 303; vgl. zustimmend auch Bauer z.W.; C. F. D. Moule, An Idiom-Book of New Testament Greek, Cambridge 1953, 156f; Zerwick, Graecitas § 309.

[211] Abendmahlsworte 119.

[212] Außer in der Mk-T Mk 9, 1 parr Mt 16, 28/Lk 9, 27; 9, 41 par Mt 10, 42; 10, 15 parr Mt 18, 3/Lk 18, 17; 13, 30 parr Mt 24, 34/21, 32; 14, 25 par Mt 26, 29 (vgl. Lk 22, 16. 18) auch in Q: Mt 5, 26 par Lk 12, 59; Mt 23, 39 par Lk 13, 35, vgl. Mt 5, 18 diff Lk und Mt 5, 20; 10, 23 matth S, aber auch Mt 24, 2 diff Mk und Lk 18, 30 diff Mk; Joh 8, 51; 13, 38.

[213] So an allen in A. 212 angegebenen Stellen außer Lk 9, 27; 12, 59; 13, 35; 22, 16. 18; Mt 5, 20; 23, 39; 26, 29.

[214] In den Papyri nach F. Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden II, Berlin 1927, z.W. „überall"; vgl. auch Bl-Debr § 427, 2; 432. οὐχί steht einfach als (verstärkte) Negation, besonders als Fragewort in Fragen (so immer bei Mt) oder als verneinende Antwort mit folgendem ἀλλά.

[215] Joh 6, 42 (B T); 7, 42 (ℵ ℜ D pl.) nicht mitgezählt. — Ausnahmen Lk 1, 60; 4, 22; 23, 39; 24, 32; Joh 9, 9; 14, 22.

1× nachzuweisen ist[216]. Da Matth es auch von sich aus setzen kann[217], ist das Vorkommen in matth S[218] nicht sicher der T zuzuschreiben; und auch das Vorkommen im luk S[219] kann man nicht sicher als Eigentümlichkeit dieser T erklären, wenn Luk es auch von sich aus setzen kann[220]. Hier hat die spätere Überlieferung ein Mittel, den Aussagen Jesu einen apodiktischen Ton zu geben.

c) Das ist noch deutlicher für οὐχὶ ἀλλά bzw. ἀλλ' οὐχί: Es steht in den Evangelien 8×, davon[221] 6× in Herrenworten[222]. Luk jedenfalls reserviert sich diese entschiedene Tonart in Lk 5×[223] für die Herrenworte und das so gewichtige „Nein" des Zacharias (Lk 1, 60)[224].

d) ἀλλά, auf eine Verneinung folgend, ist überhaupt die geläufigste Verwendung der Vokabel. Dieser Gebrauch begegnet in den Evv aber ganz überwiegend in Herrenworten (ca. Mk 25×[225]; Mt 30×[226]; Lk 16×[227]; Joh 46×; Apg 5×[228]. Offenbar hören wir aus diesen in Worten Jesu so sehr häufigen gegensätzlichen Formulierung[229] — obgleich eine solche in Reden ja überhaupt naheliegt[230] — doch noch die ipissima vox Jesu in ihrer so entschiedenen Art heraus. Diese Redefigur sitzt in der T sehr fest, wohl weil sie die Christussprache treffend charakterisiert: sie geht in der Mk-Wiedergabe nur Mt diff Mk 13, 11a; 14, 49 verloren[231]. Damit stimmt die Beobachtung überein, daß wir bei Matth und Luk einige Analogiebildungen in den Herrenworten feststellen bzw. vermuten können[232]. Der joh Christus

---

216 Mt 10, 29 par Lk 12, 6; vgl. aber auch Lk 12, 51 diff Mt und Lk 15, 8 mit Mt 18, 12; ferner Mt 5, 46. 47; 6, 25 diff Lk.

217 Mt 13, 56.

218 Mt 13, 27; 20, 13.

219 Lk 1, 60; 4, 22; 13, 3. 5; 14, 28. 31; 16, 30; 17, 8. 17; 22, 27; 23, 39; 24, 26. 32.

220 Lk 18, 30; vgl. Apg 2, 7 (v. l.); 5, 4; 7, 50.

221 Anders Lk 1, 60; Joh 9, 9.

222 Lk 12, 51; 13, 3. 5; 16, 30; 17, 8; Joh 13, 10. — Sonst noch Röm 8, 27; 1 Kor 10, 29.

223 S. A. 222.

224 Easton, JBL 29 (1910) 149 vermerkt, daß alle Fälle auf das luk S fallen, was jedoch für 12, 51 diff Mt nicht zutrifft.

225 In der Erzählung 1, 45; 5, 19. 26; 6, 52, in fremder Rede noch 7, 5; 12, 14.

226 18 × par Mk; 2× (5, 15; 10, 34) par Lk; vgl. ferner A. 233; nur 27, 24 in der Erzählung und 18, 30 in einer Erzählung Jesu.

227 8× par Mk; 2× (11, 33; 12, 51) par Mt; vgl. ferner A. 233, dazu 1, 60; 7, 7; 24, 6 in fremder Rede; 18, 13 in einer Erzählung Jesu; 16, 30 läßt Jesus andere so sprechen.

228 Vgl. Apg 1, 4. 8; 9, 6; 18, 9; 26, 16.

229 Nach M. Zerwick, Untersuchungen zum Markus-Stil, Rom 1937, 122f ergibt ein synoptischer Vergleich der Voran- bzw. Nachstellung des betonten Gegensatzbegriffes nichts Individuellstilistisches.

230 Vgl. in Apg ca. 20×, in Erzählung nur 2×.

231 In anderen Fällen haben die syn Seitenreferenten Auslassungen oder starke Kontextänderungen.

232 Mt 16, 12 (ind. Rede!); 17, 12 diff Mk, wohl auch hier oder dort Mt 4, 4; 5, 39; 6, 13; 7, 21; 18, 22 diff Lk und 5, 17; 6, 18; 16, 17; 19, 11 matth S; ferner Lk 8, 16 diff Mk, vielleicht auch hier oder dort Lk 22, 26 (vgl. jedoch Mk 10, 43); 24, 6 (vgl. jedoch Mk 16, 7); 13, 3. 5; 14, 10. 13; (16, 30; 18, 13) luk S.

redet dann in dieser Weise 46×[233], der auferstandene bzw. erhöhte Kyrios in der Apg 5×[234].

Manche der Beispiele[235] der vorstehenden Redefigur wird man unter die semitische Stileigentümlichkeit der „dialektischen Negationen" rechnen dürfen[236]. In diesen wird „das erste Glied nicht ganz negiert, sondern nur heruntergedrückt"[237], relativiert. In vielen Fällen „muß der Deutlichkeit halber die Relativität der Verneinung sprachlich zum Ausdruck gebracht werden, aber nicht einfach durch ‚nicht nur, sondern auch', sondern eher durch ‚nicht so sehr, als (vielmehr)' (‚non tam, quam') oder auch durch ein ‚eher' oder ‚vielmehr' (plutôt, rather) im positiven Glied"[238]. Aber diese ganze Stileigentümlichkeit ist noch nicht genügend untersucht, so daß der erste Eindruck, auch sie begegne bevorzugt in Herrenworten, nicht erhärtet und ausgedeutet werden kann.

e) Die Apg braucht πλήν nur in attischer Weise in der Bedeutung „außer", und zwar mit Ausnahme von 8, 1 nur in Reden des Pls 20, 23; 27, 22 und in dem Schreiben der Kirchenversammlung 15, 28, also bevorzugt dann, wenn der Verfasser seine Personen gepflegt sprechen lassen will. Eine überraschend andere Verwendung zeigt sich in Lk: hier verwendet Luk πλήν ausschließlich nur als Adversativpartikel „jedoch", „indessen"[239]. Dabei kann es schwerlich Zufall sein, daß das so verwendete πλήν (14×[240]) ausschließlich nur in Worten Jesu[241] begegnet[242]. Wenn Luk Jesus so singulär reden läßt, will er vermutlich seiner Diktion einen entschiedenen Klang geben[243], denn 8× setzt er πλήν bei einem Imperativ[244], 3× bei οὐαί[245] und 1× bei ἰδού[246].

f) οὗτος, auf ein ὅς oder auf ein Partizip mit Artikel rückverweisend, finden wir in den Evv ausschließlich nur in Reden, in Apg außer 15, 38 (anders D) auch nur in Reden (4×[247]).

---

[233] In der Erzählung und in Reden anderer noch ca. 31×.

[234] Vgl. A. 228.

[235] So wohl Mk 9, 37; 13, 11 b par Mt 10, 20; Joh 7, 16; 12, 44; der positive Satz kann aber auch anders fortgeführt werden, z. B. mit εἰ μή δέ.

[236] Vgl. dazu H. Kruse, Dialektische Negationen als semitisches Idiom: VT 4 (1954) 385—400; ferner Zerwick, Graecitas § 310.

[237] Bl-Debr § 448, 1.

[238] Kruse 390; es bedarf doch noch eingehenderer Untersuchungen, wann und ob hier und da die vielen von Kruse zur Diskussion gestellten Beispiele ohne Gefahr verharmlosender Relativierung als „relative Verneinungen" verstanden werden dürfen.

[239] Spätere Belege für diese Verwendung bei Mayser II 2, 534.

[240] Lk 17, 1 dürften ℵ B D L Ψ it sys an Mt 18, 7 angeglichen haben.

[241] 19, 27 wird Luk hinter dem König der Parabel Jesus gesehen haben.

[242] Lk 22, 21. 22; 22, 42 (in Übereinstimmung mit Mt 26, 39, wo beide Evangelisten das volkstümlichere Wort wählen; vgl. Bl-Debr § 449) diff Mk; vgl. 12, 31; 19, 27 diff Mt (wohl luk R), ferner 6, 35; 10, 11; 11, 41 luk Sv diff Mt (vermutlich überall luk R) und 6, 24; 10, 20; 13, 33; 18, 8; 23, 28 luk S außer 10, 14 par Mt.

[243] Auch Matth verwendet πλήν 26, 39. 64 diff Mk; 18, 7 diff Lk (v. l.); 11, 24 diff Mt 10, 15 (Lk 10, 12) nur vulgär (anders Mk 12, 32 LXX) und nur in Herrenworten, wobei die Formel πλὴν λέγω ὑμῖν Mt 11, 22. 24; 26, 64 Matth kenntlich macht.

[244] 6, 35; 10, 11. 20; 11, 41; 12, 31; 19, 27; 22, 42; 23, 28.

[245] 6, 24; 17, 1; 22, 22.

[246] 22, 21.

[247] 3, 6; 4, 10; 17, 6. 23.

In den Evv spricht so Mk 6, 16 Herodes[248]; Joh 1, 33 gibt der Täufer ein Wort Gottes so wieder; alle übrigen Fälle stehen in Herrenworten[249], wobei sich deutlich bei Matth und Luk eine wachsende Tendenz zeigt, Herrenworte in diese Form zu gießen. In Joh zeigt sich dieser Prozeß dann (ca. 11×) in fortgeschrittenem Stadium[250].

Offensichtlich handelt es sich um eine typische Redefigur (vgl. Apg), die bei lebendiger Diktion sich auch sonst im NT (30×) einstellt, besonders bei Paulus (24/1×[251]), der sie vor allem im lebhaften Gal (6×) und Röm (12×) verwendet. In dieser Figur wird etwas akzentuiert vorangestellt, auf das dann mit οὗτος demonstrativ verwiesen wird, so daß die Diktion sehr eindringlich und bestimmt wird. Vielleicht aber eignet diese Figur den Herrenworten daher nicht nur als typische Redefigur, sondern darum, weil sie ein geeignetes Mittel war, Jesu Sprache Eindringlichkeit zu geben.

g) Die syn Evv bringen ein *Asyndeton*[252] weitaus am häufigsten[253] in Reden Jesu. 38 Fälle asyndetischer Verbindung des Mk[254] (mit Parallelen bei Mt u. Lk) hat Luk an 25 Parallelstellen in der Erzählung regelmäßig beseitigt[255]. Gut griechisch würde das Asyndeton bei rhetorischem Effekt, speziell in Ermahnungen und Befehlen stehen[256]. Für Luk — wie übrigens auch für Matth[257] — ist es nun bezeichnend, daß er es in der Rede Jesu (und in Parabeln) nicht nur manchmal stehen läßt, sondern sogar von sich aus bildet[258], ihr so

---

[248] Vgl. verwandt Mk 14, 44 par Mt 26, 48 im Munde des Judas.

[249] So schreibt Mk 3, 35; 12, 40 par Lk 20, 47; 13, 13 par Mt 24, 13 (= 10, 22); 13, 11 (vgl. verwandt Mk 12, 10 par Mt 21, 42), aber deutlich auch Matth von sich aus: Mt 13, 20. 22. 23; 15, 11; 26, 23 diff Mk; vgl. 7, 21 (v. l.) diff Lk und 5, 19 b S (vgl. mit ὅστις 18, 4; ὅστις αὐτός 12, 50 diff Mk); auch Luk schreibt so von sich aus: Lk 8, 14. 15; 9, 24. 26 diff Mk, vgl. 16, 1 S (nach W. F. Moulton/A. S. Geden, A Concordance to the Greek Testament, Edinburgh [3]1926 [repr. 1950]; vgl. auch H. Pernot, Études sur la langue des Évangiles, Paris 1927, 154 f. 156 f. 159. 162 f).

[250] 3, 26. 32; 5, 19. 38; 6, 46; 7, 18; 8, 26. 38 (v. l.); 10, 25; 14, 13; 15, 5 (vgl. verwandt 18, 9; 12, 50; 17, 24).

[251] Nach den Angaben von Moulton/Geden.

[252] Vgl. die sich gegenseitig ergänzenden Listen von Turner, JTS 28 (1927) 15 ff; Cadbury 143 f; Schmid, Mt und Lk 36 f; Black 40 f.

[253] Die Häufigkeit dieser Redeweise wird — besonders in der Erzählung — Semitismus sein; vgl. Zerwick, Untersuchungen 21; Black 38 ff.

[254] Vgl. M. J. Lagrange, Évangile selon Saint Marc LXX f; das gilt besonders, wenn man die 12 Fälle ausklammert, wo bei Verben des Sagens (wie oft bei Mt und Joh) asyndetisch eingeführt wird. Black 42 erklärt das für Mk als Übersetzungsgriechisch, was nicht so sicher sein dürfte.

[255] Sonst nur noch im Magnifikat Lk 1, 51—54. (Dieser konsequente Sprachgebrauch empfiehlt, 7, 43 mit ℵ ℜ (Θ) pl. gegen B D lat ein δέ zu lesen.) — Auch in Apg scheint das Asyndeton außer 24, 23 nur in Reden zu stehen, vgl. 1, 7; 3, 13. 25. 26; 5, 30; 7, 2 b. 44. 52; 8, 21; 10, 36. 37; 13, 19; 17, 24; 20, 29. 33. 34. 35; 25, 10 b; 26, 8 (außerdem häufig in D; vgl. Black 41).

[256] Vgl. Black 38; Cadbury 147 f. Auch zu Beginn eines neuen Abschnittes oder bei Satzbeginn mit Demonstrativen!

[257] Wenn man von dem asyndetischen λέγει, λέγουσι, ἔφη absieht (vgl. dazu Black 42).

[258] Lk 21, 13. 19. 23 diff Mk, vielleicht auch 6, 42. 47. 48; 11, 21. 24; 14, 27; 15, 7; 17, 33; 19, 22 diff Mt und ferner 17, 32 luk Sv diff Mt und 7, 42. 43. 44; 11, 8; 12, 37; 16, 10; 17, 30. 34; 18, 11. 12. 14 luk S (sonst noch Lk 20, 16. 27; 8, 52 par Mk, vgl. Lk 6, 45; 11, 23. 31; 12, 51; 16, 13 — 2× — par Mt und häufig in D).

die rhetorische Eindringlichkeit gebend, die der Sprache des Christus geziemt[259].

h) Der *casus pendens* steht klassisch emphatisch — nicht so mehr aber in der Koine wie auch nicht im Hebräischen und Aramäischen[260]. Nun fällt auf, daß diese Konstruktion in den Evv ganz bevorzugt in Herrenworten auftritt[261]. Häufig wird sich das von ihrer aramäischen Grundlage her verständlich machen lassen[262]. Aber hält sich dieser Aramäismus nur darum in Herrenworten bevorzugt, weil diese konservativer überliefert und redigiert wurden als der Erzählungsstoff? Dagegen sprechen die Fälle, wo die Konstruktion deutlich in sekundärer Redaktion begegnet[263]. Es ist verständlich, daß diese akzentuierte Redeweise bevorzugt in Redestoff begegnet; das starke Überwiegen in Herrenworten ist aber wohl nicht mit dem stofflich größeren Anteil der Herrenworte am Redestoff allein erklärt. Die Sprache des Christus ist eine akzentuierte Sprache: Hier wird der Grund für die beobachtete Erscheinung liegen[264].

7.

Die Christussprache ist gebieterisch fordernd, eindringlich mahnend, unmittelbar anredend, bedrohlich aufrüttelnd. Alle bisher aufgewiesenen Eigentümlichkeiten der Christussprache scheinen sich hier auf den Hörer hin zu aktualisieren. Einige sprachliche Beobachtungen, die dieses Gebieterisch-Anredende der Christussprache erkennen lassen, seien hier noch vorgelegt.

---

[259] Black 38 meint, Joh gebrauche dieses stilistische Mittel, um der Erzählung "weight and solemnity" zu geben.

[260] Literatur bei Black 34 f; Bl-Debr § 466 A.

[261] Die folgende Zählung nach Black 34 f: 22 von 28 Fällen bei Joh; von den 6 Ausnahmen stehen 4 in Reden anderer und 2 im Prolog; in den Syn (vgl. A. 267) noch in Reden anderer Mk 6, 16; Lk 1, 36; vgl. auch in Reden Apg 2, 22 f; 3, 6; 4, 10; 7, 35. 40; 10, 36. 37; 13, 32; 17, 23. 24; in der Christusrede auch Apk 2, 26; 3, 12. 21!

[262] So Black 34—38.

[263] Lk 8, 14. 15; 21, 6; 23, 50 f diff Mk; vgl. 12, 10 diff Mt (vgl. auch diff Mk 3, 28 f) (sonst in Lk nur noch 1, 36; 10, 48; 12, 48; 13, 4 S); Mt 13, 20. 22. 23; 15, 11; 25, 29; 26, 23 diff Mk; vgl. 19, 28 diff Lk (außer 24, 13 par Mk und 12, 36; 13, 38 S); vgl. ferner noch Mk 7, 20; 13, 11. Die Konstruktion gewinnt an Boden in der sekundären Textgeschichte, vgl. Mk 1, 34; Mt 4, 16; 5, 40; 6, 4; 10, 11; 17, 2. 9. 14 D (wohl kaum ursprünglich; gegen Black 36); vgl. auch Mt 7, 24 (C E G W al.).

[264] Verwandt ist die Prolepse des Subjekts oder Objekts des Nebensatzes als Objekt des Hauptsatzes (Beispiele bei J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin ²1911, 12; Black 36 f; Bl-Debr § 476) die sowohl klassisch, in der Koine und aramäisch begegnet. Auch diese Konstruktion scheint in Redepartien etwas beliebter zu sein (in Reden Jesu Mt 10, 25 diff Lk; Lk 12, 27 par Mt 6, 28; 13, 25 diff Mt; 24, 7 diff Mk [Zitat!]; Apk 3, 9; in Reden anderer Mk 1, 24; 8, 24; Joh 7, 27) als in der Erzählung (Mk 7, 2. 4; 11, 32; 12, 34; Lk 9, 31 diff Mk; Gal 4, 4 f; 5, 21). Doch reicht die Beobachtungsbasis nicht zu Schlüssen.

a) Inhaltlich und dann auch sprachlich charakteristisch für Jesus[265] ist der gebieterische Ruf in die Nachfolge ἀκολούθει μοι, der nirgends nachträglich verloren geht und auch bei Joh noch seine feste Form behält[266].

b) Strikte Gebote und Verbote (mit οὐ) gibt die Gesetzessprache des AT[267] oft durch das Futur wieder; so auch in ntl Zitaten[268]. Es ist wohl kaum Zufall, daß diese Redeweise auch hier und da in Herrenworten begegnet[269] und einen gebieterischen Ton in sie bringt.

c) Der Imperativ ὕπαγε, ὑπάγετε findet sich im NT fast ausschließlich[270] in Herrenworten (in Mk 13×, Mt 20×, Lk 2×, Joh 3×[271]). Die Sprache Jesu ist eben aufrüttelnd, befehlend, was vielleicht durch den vulgären Klang dieses Imperativs noch verstärkt wird[272]. Verstärkend wirkt es auch, wenn diesem Imperativ asyndetisch ein weiterer folgt[273].

d) Auch die Imperative ἔγειρε, ἐγείρεσθε stehen fast nur[274] in Herrenworten (Mk 6×, Mt 3×, Lk 4×, Joh 2×). Besonders wenn diese Imperative asyndetisch vor ein verbum finitum gesetzt sind[275], bringen sie einen auffordernden Ton in die Herrenworte.

e) Daß δεῦρο in den Evv nur Mk 10, 21 parr Mt 19, 21/Lk 18, 22 und Joh 11, 43 in Herrenworten steht, kann natürlich Zufall sein, stimmt aber doch auffallend zusammen mit dem Tatbestand, daß es in Apg nur 7, 3. 34 in einem zitierten Befehl Gottes und Offb 17, 1. 19 in einem Engelbefehl auftritt[276]. Auch δεῦτε kann zufällig bevorzugt im Munde Jesu erhalten sein[277]. Ähnlich steht ὅρα, ὁρᾶτε im

---

265 Sonst nur noch in Engelmund Apg 12, 8; rabbinische Belege bei A. Schlatter, Der Evangelist Johannes, Stuttgart ²1948, 57.

266 Mk 2, 14 und 10, 21 parr Mt/Lk, vgl. Mk 8, 34 parr Mt/Lk; ferner Joh 1, 44; 21, 19. 22, vgl. 12, 56.

267 Beispiele für befehlenden wie kohortativen Gebrauch des Futur aus den Papyri reichlich bei Mayser II 1, 212ff und Moulton, Einleitung 278 A. 1.

268 Vgl. z. B. Mt 4, 7. 10; 5, 21. 27. 33. 43. 48; Mk 12, 30 par Mt 22, 37 (vgl. Lk 10, 27); Mk 12, 31 par Mt 22, 39; Lk 1, 15; Mk 11, 17 par Mt 21, 13 (vgl. Lk 19, 46).

269 Mt 6, 5 (ἔσεσθε) S; ἔσται Mk 9, 35; 10, 43 b f par Mt 20, 26; Mt 23, 11; ἐρεῖτε Mt 21, 3 diff Mk; Lk 22, 11; 19, 31 diff Mk, vgl. ferner Lk 17, 4 diff Mt; 13, 8 S. — Jedoch ist dieses Futur nicht auf Herrenworte beschränkt, vgl. Mt 1, 21; 27, 4. 24; Lk 1, 13. 31. 37 (diff LXX); 2, 22 (diff LXX); Joh 13, 8.

270 Ausnahmen Joh 7, 3; Jak 2, 16 und Apk 10, 8; 16, 1 (die himmlische Stimme!).

271 Joh 9, 7 wird der Befehl Jesu zitiert.

272 Luk bemüht sich, diesen „Vulgarismus" zu vermeiden, vgl. Lk diff Mk 1, 44; 2, 11; 5, 19; 6, 38; 8, 33; 10, 21. 52; 14, 13. 21; 16, 7, vgl. diff Mt 4, 10; 18, 15; Luk „vergißt" die Beseitigung wohl 19, 30 par Mk, hat ihn aber auch (wohl vorluk) 10, 3 diff Mt.

273 Mk 1, 44 par Mt 8, 4; 6, 38; 10, 21 par Mt 19, 21; 16, 7; Mt 5, 24; 18, 15; 21, 28; 27, 65; 28, 10; Joh 4, 16; 9, 7; Apk 10, 8.

274 Sonst nur Eph 5, 14 (= Is 60, 1 M); Apk 11, 1.

275 Mk 2, 11 par Mt 9, 6; 10, 49; 14, 42 par Mt 26, 46; Joh 5, 8; 14, 31.

276 Sonst im NT nur noch ἄχρι τοῦ δεῦρο Röm 1, 13.

277 So Mk 1, 17 par Mt 4, 19; Mk 6, 31; Mt 11, 28; 25, 34; Joh 21, 12; anders Mk 12, 7 par Mt 21, 38 (von Luk hier wie überall vermieden); Mt 22, 4; 28, 6; Joh 4, 29.

NT außer 1 Thess 5, 15 nur Apk 19, 10; 22, 9 in Engelmund und — oft in Herrenworten[278]. In den Evv begegnet auch βλέπετε μή Mk 13, 5 parr Mt 24, 4/Lk 21, 8[279] nur im Munde Jesu.

Zu beachten ist — und das macht die Erklärung als Zufall verdächtig —, daß alle diese Aufforderungen in der T fest sind und bei den Seitenreferenten nicht verloren gehen, wohl, weil sie die Diktion Jesu so gut charakterisieren helfen.

f) τίς (. . . .) ἐξ ὑμῶν finden wir im NT nur in Herrenworten, und zwar nur in Q[280] und in luk S[281], so daß wir hier vielleicht die Sprechweise Jesu hören[282]. Eine so eingeleitete Frage ist herausfordernd; auf sie wird „eine emphatische Antwort ‚Unmöglich — niemand!' oder ‚gewiß jeder!' erwartet"[283]. Es ist die Sprechweise eines zum Nachdenken und zur Entscheidung rufenden Bußpredigers.

g) Vermerkt werden mag noch, daß Luk häufig die Reden Jesu in die 2. Person setzt, wodurch diese nicht nur lebendiger[284], sondern auch anredender und angehender werden[285]. Das stimmt mit der Beobachtung (s. 4c) überein, daß Matth und Luk durch Auslassung eines ὅτι-rezit. die Rede lieber direkter haben wollen, wie überhaupt die unter 4 genannten Einführungswendungen das Christuswort nicht nur in seiner Bedeutsamkeit herausheben, sondern teilweise auch anredender gestalten.

In 42 Spracheigentümlichkeiten von Herrenworten glaubten wir das Phänomen der „Christussprache" erkennen zu können. Bei dem Versuch, die gefundenen Besonderheiten auf ihre Tendenz hin zu befragen, meinten wir die Fälle — trotz aller Berührungen und Überschneidungen — auf 7 Gruppen verteilen zu dürfen, so daß die „Christussprache" siebenfach verschieden und doch immer einheitlich „hoheitlich" charakterisiert wäre.

Gewiß besteht die Möglichkeit im einen oder anderen Fall, ein gehäuftes Vorkommen einer Besonderheit in den Herrenworten auf Zufall zurückzuführen oder als Charakteristikum der Rede überhaupt zu verstehen[286]. Das empfahl sich aber immer dann nicht, wenn solche Spracheigentümlichkeiten auch in der späteren Überlieferung noch die Tendenz zeigen, sich zäh und konstant zu halten oder gar

---

[278] Mk 1, 44 par Mt 8, 4; 8, 15 par Mt 16, 6; Mt 9, 30; 18, 10 S und 24, 6 diff Mk.
[279] Sonst noch 7× im NT.
[280] Mt 7, 9 par Lk 11, 11; Mt 6, 27 par Lk 12, 25; vgl. Lk 15, 4 diff Mt.
[281] Lk 11, 5; 14, 28; 17, 7, vgl. τίνος ὑμῶν 14, 5.
[282] Die jüdischen Gleichnisse scheinen keine Parallele zu kennen.
[283] Jeremias, Gleichnisse 120.
[284] So auch Lk 5, 30; 6, 2 diff Mk.
[285] Cadbury 124 zitiert Lk 6, 20. 21. 46; 7, 33. 34; 11, 43. 46; 13, 26. 28; 15, 4 diff Mt (vgl. 13, 25 mit Mt 25, 11); 21, 16. 19 diff Mk.
[286] Vgl. A. 3 und 4.

sich in den Herrenworten auszubreiten. Zudem wird man unterscheiden müssen zwischen solchen Beobachtungen, die in ihrer Eindeutigkeit eine besondere Idiomatik der Christussprache beweisen, und solchen, in denen man ebenfalls ein Charakteristikum der Christussprache erkennen wird, nachdem für dieses einmal an beweisenden Beobachtungen der Blick geschärft ist. So schien es gut, auch solche Beispiele mit anzuführen, in denen das sprachliche Vergleichsmaterial nur begrenzt oder das Übergewicht in den Herrenworten geringfügig ist[287].

Eigentümlichkeiten der Christussprache fanden wir immer wieder schon in der ipsissima vox Jesu[288]. Sichtlich breiten sich diese aber von der Mk-[289] und Q-T über die Großevangelien des Matth[290] und Luk[291] bis zu Joh[292] und darüber hinaus in den Worten des Auferstandenen und Erhöhten in den Briefen, in Apg und Apk[293] weiter aus.

Wohl nur in Ausnahmefällen[294] werden es bewußte stilistische Absichten sein, die eine Eigentümlichkeit der Christussprache herausmodulieren möchten. Nachdem der Glaube aus der ipsissima vox Jesu und dann deutlicher aus den Aussprüchen des Auferstandenen und Erhöhten[294a] die Idiomatik der Christussprache einmal erkannt und im Ohr hatte, kam es leicht zu Analogiebildungen und — gewiß meist unbewußt — Versuchen, die Worte des Herrn in der ihnen gebührenden hoheitlichen Weise wiederzugeben — immer wenn die Überlieferung Gelegenheit hatte, an den Worten Jesu durch Übersetzung oder sonstige sprachliche Umgießungen relativ frei zu formen.

Es dürfte nicht schwer sein, für das Phänomen der Christussprache über die hier genannten — mehr oder weniger zufällig zusammengekommenen — Beispiele hinaus weitere und treffendere Belege zu finden. Vor allem bedürfte es einer eingehenderen Untersuchung der joh Christussprache (nicht nur der joh Redeform), der Sprache des Christus in Apg und Apk, ferner eine Untersuchung der sekundären

---

287 So wird man besonders bei den unter 1 d; 2 d. e. f; 3 a. g; 4 d. e; 5 b. c; 6 f; 7 b. e angeführten Beispielen Zweifel anmelden können.

288 Vgl. z. B. zu 1 a. b. c. e. f; 2 a. b; 3 c; 4 a. b; 6 d; 7 a. f.

289 Vgl. besonders 1 c; 2 b. e; 3 d; 4 a; 5 a. c; 6 a.

290 So deutlicher 1 a. c; 2 a. b. e; 3 f; 4 a. b. c. d; 5 a; 6 a. b. f. g und A. 243.

291 So deutlicher Lk 1 a. f; 2 a. b. c. d. e; 3 a. f. g; 4 b. c. d. e; 5 a; 6 a. b. c. e. f. g; 7 g.

292 Vgl. z. B. besonders zu 1 a. c. e. f; 2 b. c; 3 e; 4 a. b; 5 a; 6 a. d. f.

293 Vgl. die Beispiele bei 3 c; 4 b; 6 d. h.

294 So vielleicht zu 2 d; 3 c. e.

294a K. Kundzinš, Zur Diskussion über die Ego-eimi-Sprüche des Johannesevangeliums: Charisteria Johanni Köpp octogenario oblata, Holmiae 1954, 95—107 (vgl. schon ders., Charakter und Ursprung der joh Rede, Riga 1939) versucht erneut, als die Quelle der Ichrede des Joh-Ev's und der Apk Offenbarungsworte des Erhöhten zu erweisen.

Textgeschichte[295], der Agraphaüberlieferung sowie der apokryphen Literatur und der gnostischen Offenbarungsreden[296], wenn Existenz und Eigenart der „Christussprache" weiter belegt und umfassender bestimmt werden soll. Aber schon nach den beigebrachten Beispielen dürfte das Phänomen als solches nicht mehr bezweifelt werden können; und für dieses Phänomen um mehr Aufmerksamkeit zu werben und es in vorsichtiger Form vorläufig zu umschreiben — nur das war die Absicht der vorstehenden Beispielsammlung.

Freilich wird es auch nach den umfassendsten Untersuchungen nicht gelingen, eine „Grammatik" der Christussprache zu schreiben, wohl aber müßte innerhalb der „Neutestamentlichen Grammatik" ihre Idiomatik mehr beachtet werden, was nicht nur für die überlieferungs-, literar- und textkritische Arbeit an den Herrenworten von Nutzen wäre, sondern häufig auch die christologische Bedeutsamkeit eines Herrenwortes besser ins Licht heben könnte. Denn der urchristliche Christusglaube ist nicht nur daran interessiert, was da in den Herrenworten gesagt wird, sondern grundlegend auch daran, wer der ist, der da etwas zu sagen hat.

(Abgeschlossen am 15. Januar 1957)

---

[295] Vgl. z. B. zu 1 f; 3 e und A. 103. 255. 263.

[296] Die Arbeit von H. Becker, Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede, Göttingen 1956, wird mir erst nach Abschluß der Arbeit bekannt. — In der genannten Untersuchung geht es nicht um das hier behandelte Thema der „Christussprache" und ihre (sprachlichen!) Eigentümlichkeiten, sondern — freilich in verwandter und sich berührender (vgl. die Selbstprädikation!) Themenstellung — um das Schema der „Offenbarungsrede", dem schon E. Norden, G. P. Wetter, T. Arvedson, E. Schweizer, K. Kundsins und R. Bultmann in verschiedener Weise nachgegangen waren. Konstitutiv für den Stil der Offenbarungsrede findet B. 1. die Selbstprädikation, 2. die Invitation bzw. den Ruf zur Entscheidung und 3. die Verheißung (bzw. Drohung) (S. 54). In der johanneischen Offenbarungsrede findet B. „zwei für das Verständnis wesentliche Charakteristika ..., nämlich den aus der inneren Bedingtheit von Gehalt und Gestalt resultierenden ‚dualistischen' und ‚eschatologischen' Charakter. Die stilistische Formulierung in ihrer schroffen Antithetik, ihrer zur Entscheidung rufenden Invitation, ihrem Verheißungs-, Droh- und Krisenspruch und nicht zuletzt in der absoluten Selbstprädizierung des in die Welt rufenden und die Krisis herbeiführenden Offenbarers ist nur der äußere χαρακτήρ (im wörtlichen Sinne) der der Rede innewohnenden Dynamik. ... Das eschatologisch-kritische Moment findet seinen Ausdruck nicht so sehr in Imperativen und Krisensprüchen als vielmehr in der anredehaften Darlegung der ‚Situation' ... Seinen intensivsten Ausdruck hat das kritische ‚Jetzt' in der absoluten Selbstprädikation des Gesandten ..." (121 f). — Inhaltliche und stilistische Beobachtungen am Typus „Offenbarungsrede" und sprachliche Beobachtungen zum Phänomen „Christussprache" werden sich gegenseitig bestätigen können.

Messiasbekenntnis und Petrusverheißung

Zur Komposition Mt 16, 13–23 Par. (2. Teil)[1]

Von Anton Vögtle, Freiburg i. Br.

IV. Der angeblich sekundäre Charakter der Mk-Fassung

Als geradezu unanfechtbares Kriterium der Ursprünglichkeit oder doch literarischen Priorität des Mt-Bekenntnisses und dessen Verknüpfung mit der Petrusverheißung wird vielfach geltend gemacht, der Bericht Mt 16, 13—19 (20) bilde ein unteilbares Ganzes[2]. Umso überzeugender müßte also erklärt werden, warum diese angeblich so geschlossene Einheit trotzdem aufgelöst wurde, warum in der Mk-Überlieferung nicht nur die Petrusverheißung ausgelassen, sondern zugleich der Sinn des Simonbekenntnisses stärkstens verändert wurde. Diese Erklärung ist bislang nicht gelungen[3], soweit sie auch nur in Angriff genommen wurde[4]. Dabei fehlt es nicht an Versuchen, die Divergenz der beiden Berichte von den verschiedensten syn Hypothesen her plausibel zu machen[5].

1. Die herkömmliche *Demuthypothese* wird zwar immer noch vertreten[6], aber selbst von Verfechtern der Mt-Priorität als nicht ganz befriedigend empfunden[7]. Mit Recht! Aus dem demutsvollen Schweigen des Gewährsmannes Marci ließe sich vielleicht noch das Fehlen der VV. Mt 16, 18 f bei Mk erklären, aber nicht das Fehlen des Gottessohntitels im Simonbekenntnis, auch nicht ohne weiteres das Fehlen des V. 17. Denn dieser Makarismus, der als unmittelbare

---

[1] 1. Teil: Band I (1957) dieser Zeitschrift 252—272.

[2] F. M. Braun, Neues Licht auf die Kirche (1946) 81; M. Overney, Le cadre historique des paroles de Jésus sur la primauté de Pierre: Nova et Vetera 28 (1953) 227; B. Willaert, La connexion littéraire entre la première prédiction de la passion et la confession de Pierre chez les Synoptiques: ETLov 32 (1956) 25—32.

[3] Vgl. auch J. Schmid, Das Ev nach Mt (1956[3]) 247.

[4] Eine Rechenschaft über die Entstehung des Mk-Berichts vermißt man z. B. auch bei J. Bieneck (Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker: AbhTANT 21, 1951, 50, Anm. 15) und B. C. Butler (The originality of St Matthew, 1951), bei dem sich die auf Seite 133 für Kapitel 11 (S. 157—169) angekündigte Erklärung nicht entdecken läßt.

[5] Vgl. außer den unter Punkt 3 bis 5 zu besprechenden Erklärungen die Ausführungen von Butler (vorige Anmerkung), P. Parker (The gospel before Mark, 1953, 107 f) und B. P. W. Stather Hunt. Für letzteren ist Mt 16, 17—19 geradezu ein Hauptbeleg seiner Hypothese, allen drei Syn würde ein älteres Testimonienbuch als gemeinsame Quelle zugrundeliegen. Im Unterschied zu Mt hätten Mk und Lk die genannten VV. mit Rücksicht auf die ihren Lesern unverständliche jüdische Prägung nicht übernommen (Primitive Gospel Sources, 1951, 93—96).

[6] D. J. Saunders, The confession of Peter: Theological Studies 10 (1949) 539; D. Buzy, Evangile selon St Matthieu (1934) 215 f; der Sache nach auch A. Edersheim (The life and times of Jesus the Messiah II, 1956, 81) und G. Brillet (Le Sauveur II, 1957, 133).

[7] R. Graber, Petrus der Fels (1950) 12; Overney, a. a. O. 228.

Jesusantwort sachlich ohnehin zum voraufgehenden Bekenntnis gehört, spricht dieses denkbar nachdrücklich dem menschlichen Erkennen Simons ab. Zumal in Verbindung mit der scharfen Zurückweisung des protestierenden Petrus (Mk 8, 33) hätte die Tradierung des Makarismus schwerlich Petri Demut gefährdet.

2. A. Oepke beschränkt sich auf die Erklärung, Mk habe die Worte „Mt 16, 17—19" schwerlich einer antipetrinischen Tendenz des Heidenchristentums geopfert, wie R. Bultmann meinte[8], „eher wohl seiner *Geheimnistheorie*", die auch bei Lk ihre Spuren hinterlassen habe[9]. Warum soll Mk seiner Geheimnistheorie auch nur den Makarismus geopfert haben? Denkt man beim „Messiasgeheimnis" daran, daß Jesu wahres Wesen als Messias ein unerkanntes Geheimnis ist, so hätte V. 17 als unmittelbare Jesusantwort diesen Geheimnischarakter nur unterstrichen. Versteht man das Messiasgeheimnis als bewußte Geheimhaltung der Messianität Jesu, so fiele die in V. 17 ausgesprochene Anerkennung des Bekenntnisses ebenso unter das Schweigegebot wie der Bekenntnisinhalt selbst.

3. Oder soll Mk mit Rücksicht auf das ihm besonders angelegene *Unverständnis der Jünger* das Bekenntnis „der übermenschlichen Messianität" sowie die VV. 17—19 aus der griechischen Übersetzung eines aramäischen Ur-Mt gestrichen haben, wie L. Vaganay[10] vorschlägt? Sicher nicht! Denn der das voraufgehende Bekenntnis (16, 16) allem menschlichen Ermessen so nachdrücklich absprechende V. 17 hätte das vor-caesarensische Unverständnis der Jünger gegenüber der übermenschlichen Messianität Jesu gerade bestätigt. Und Simons Verständnislosigkeit gegenüber dem leidenden Messias, die in dem angeblich ursprünglichen Mt-Bericht mindestens so schonungslos angeprangert wird wie bei Mk, hätte nicht den Eindruck aufkommen lassen können, als habe Simon aus der ihm zuteil gewordenen Offenbarung etwas Entscheidendes profitiert für sein messianisches Denken oder wenigstens für seine Wertung des Wortes Jesu[11]. Man wird nicht übersehen dürfen, daß Vaganay's Erklärung

---

[8] Geschichte der syn Tradition (1931 [2]) 276 f; ablehnend: K. G. Goetz, Petrus (1927) 17; E. Lohmeyer, Das Ev des Mk (1951) 170, Anm. 1; E. Percy, Die Botschaft Jesu (1953) 229; Ch. Masson, Le Reniement de Pierre: RHPhilRel 37 (1957) 35 f.

[9] Der Herrnspruch über die Kirche Mt 16, 17—19: ST 2 (1950) 149. 154; vgl. auch G. Schulze-Kadelbach, Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit: TLZ 81 (1956) 5, Anm. 24.

[10] Le problème synoptique (1954) 279 f.

[11] Das gälte auch und erst recht, wenn Mk in der von Masson begründeten Weise die Verstockung der Jünger als Grund für deren Unverständnis unterstreichen wollte (a. a. O. 34 f).

einer bestimmten Lösung des syn Problems[12] zugeordnet ist und deshalb weitgehend als Verlegenheitsauskunft gelten muß.

4. Zwei andersartige Versuche, auf der Grundlage der Vaganays'chen Arbeitshypothese den sekundären Charakter der Mk-Perikope darzutun, können ebensowenig befriedigen. Nach M. Overney konzentrierte Mk seinen Bericht auf *die Person und Sendung Jesu,* besonders auf den Kontrast des bis zum scandalum crucis erniedrigten Gottesknechts mit der eminenten Würde des Gottessohnes. Daher lasse Mk außer lehrhaften Details auch gewisse Elemente des aramäischen Mt beiseite, die den raschen Gang seines Berichts auf die Entscheidung zu gehemmt hätten[13].

Man wird doch nicht ernstlich behaupten können, die Beibehaltung des Gottessohnprädikats und des — für das Mt-Bekenntnis nun einmal konstitutiven — Makarismus hätte den raschen Gang des Berichts auf die Entscheidung hin gehemmt! Liegt übrigens Mk besonders an dem genannten Kontrast, so sieht man nicht ein, warum er im Bekenntnis ausgerechnet das betonte „der Sohn des lebendigen Gottes" und die nachfolgende Bestätigung dieses Bekenntnisses gestrichen haben soll. Das Ärgernis des Kreuzes wäre doch gerade zur Geltung gekommen, wenn Mk den feierlich als Gottessohn bestätigten Messias das gewaltsame Todesleiden voraussagen ließe.

5. Neuestens setzte B. Willaert mit großem Fleiß zu einer weitausholenden Konstruktion an, um das „Logion Mt 16, 17—19" als *Mk-Auslassung aus einem Ur-Ev* zu erklären[14]. Ursprünglich existierten getrennt zwei große literarische Überlieferungseinheiten, ein Passionszyklus und eine Sammlung des um fünf Reden kristallisierten Ev-stoffes. In diesem Stadium war das Caesareabekenntnis — und zwar als ausschließliches Gottessohnbekenntnis, das Jesus mit den Worten Mt 16, 17—19 beantwortete — noch nicht mit der Leidensweissagung verbunden; es leitete vielmehr eine der bei Mt noch ursprünglicher erhaltenen Reden ein, den „discours ecclésiastique", der möglicherweise als Annex zum Cäsareabekenntnis komponiert wurde. Ein späterer Redaktor, der durch die Zusammenfügung jener beiden großen Einheiten ein vollständiges Ev schaffen wollte, schob den durch die beiden ersten Leidensweissagungen begrenzten Abschnitt in die ekklesiologische Rede ein und trennte auf diese Weise,

---

[12] Zur Kritik vgl. die von A. Wikenhauser (Einleitung in das NT, 1956[2], 415—417) zusammengestellten Argumente und Arbeiten, besonders J. Schmid, Mk und der aramäische Mt, in: Syn Studien (Wikenhauser-Festschrift) 1954, 148—183.

[13] A. a. O. 228 f.

[14] A. a. O. 24—32 bzw. 45. Die gleiche Hypothese popularisiert der Verf. unter dem Titel „Tu es Petrus, Mt XVI, 17—19" (flämisch): Collationes Brugenses et Gandavenses 2 (1956) 452—465.

aus historisch-biographischem und vor allem aus theologischem Interesse, das Cäsareabekenntnis (Mt 16, 13—20) von der ekklesiologischen Rede[15]. Dieses unserem Mt und Mk als gemeinsame Quelle zugrundeliegende Ev wurde hinsichtlich der Cäsareaperikope sehr verschieden redigiert. Mk wollte aus dessen Stoff *„eine fortlaufende und annehmbare biographische Erzählung"* machen. Er griff deshalb tief in seine Vorlage ein. Er wußte, daß sich die Cäsareaszene als ekklesiologisches Stück nur äußerst schwierig in eine gute Erzählung mit der Leidensweissagung zusammenfügen ließ. „Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, opferte er das Logion Mt 16, 17—19 und ersetzte es durch das Schweigegebot Mk 8, 30", ersetzte er ferner das feierliche ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος durch ein ὁ Χριστός, weil letzteres zur Verständnislosigkeit Simons und dessen Zurechtweisung besser paßte[16]. Mt als „der letzte griechische Redaktor" nahm an diesem Ur-Ev nur „einige leichte Änderungen" vor. Vielleicht unter dem Einfluß des Mk, fügte er im Bekenntnis ὁ Χριστός hinzu. Möglicherweise fügte er ebenso nach Mk das nach den VV. 17—19 nicht mehr sinnvolle Schweigegebot hinzu (V. 20). Deutlicher verrät sich seine redigierende Tätigkeit in 16, 21, wo Mk die Quelle getreuer wiedergibt. Mt scheidet nämlich die in der Quelle „sehr ungeschickt nebeneinander gestellten" Perikopen (Cäsareaszene und Leidensweissagung) deutlicher, fügt des weiteren außer εἰς Ἰεροσόλυμα ἀπελθεῖν auch die Formel Ἰησοῦς Χριστός hinzu, was die Eliminierung des τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου nach sich zog[17].

Dieser sehr willkürliche Versuch, den Mk-Bericht als literarisch sekundär darzutun, dürfte wohl für sich selber sprechen.

Aus Raumgründen sei nicht weiter darauf eingegangen, daß der Autor seine Hypothese noch stärker kompliziert und zugleich in Frage stellt durch die einschränkende Anmerkung: „Pour notre hypothèse il n'est pas nécessaire que le logion de Mt, ait été prononcé à Césarée de Philippe; il est possible que historiquement Marc ait raison. Nous disons seulement que la confession de Pierre a d'abord été liée au discours ecclésiastique"[18]. Es seien hier nur zwei Bedenken angemeldet.

a) Mk soll grundlegend aus erzählerischem Interesse so stark in seine Vorlage eingegriffen haben. Er versuche, „einen lebendigeren, bewegteren Bericht" zu schaffen, eine Perikopenverbindung, „die vom erzählerischen Standpunkt plausibel ist"[19]. „Pourquoi s'étonner de ce qu'il (Mc) enlève le caractère ecclésiastique à la confession de Pierre?", fragt der Verfasser beruhigend zum Abschluß seiner Erklärung der Mk-Fassung[20]. Ginge es nur um die Auslassung der Petrusverheißung (18 f), so

---

[15] La connexion a. a. O. 34—43.
[16] Ebd. 43 f.
[17] Ebd. 43.
[18] Ebd. 41, Anm. 33. Obwohl Willaert sich sehr bemüht, von Dan 7, 13 ff her die Mt-Fassung 16, 13 ff als den nach Inhalt und Struktur ursprünglichen Bericht zu erweisen (25—32; vgl. zu diesem Versuch die frühere kritische Bemerkung: BZ 1957, 261, Anm. 23), betont er doch immer wieder, es gehe ihm nur um das literarkritische Problem (25. 41).
[19] Ebd. 44.
[20] Ebd. 44.

könnte man sich allenfalls noch zufrieden geben. Um so mehr müßte man aber doch wohl staunen über die dem Mk zugedachte Behandlung des ihm vorliegenden Simonbekenntnisses selbst! Daß er nämlich eine göttliche Offenbarung des Menschensohnes als des Gottessohnes in ein unzureichendes, ja fragwürdiges Angebot des Christostitels verwandelte, dabei u. a. die positiv anerkennende Jesusantwort (Mt 16, 17), ohne jeden Anhaltspunkt in der Vorlage oder Überlieferung, kurzweg durch ein auffällig reserviertes Redeverbot ersetzte (8, 30), — nur um schließlich die angeblich „sehr ungeschickte Nebeneinanderstellung" von Cäsareabekenntnis und Leidensweissagung im angeblichen Ur-Ev übernehmen, näherhin den Bericht vom Unverständnis Petri und dessen scharfer Zurechtweisung durch Jesus „vom Erzählungsstandpunkt plausibel" anschließen zu können[21]. Diese Erklärung dürfte das Vertrauen zum Tradenten und Erzähler Mk ebensowenig stärken wie das zu der hier erprobten Lösung des syn Problems[22].

b) Als grundlegenden literarkritischen Anhaltspunkt dafür, daß ursprünglich auf die Szene Mt 16, 13—19 nicht unmittelbar die erste Leidensweissagung folgen konnte, macht Willaert die deutliche Cäsur zwischen diesen beiden Einheiten bei Mt (16, 21) geltend[23]. Erst das Ur-Ev habe beide Perikopen und damit so unvereinbare Aussagen wie Mt 16, 17 und 16, 23 sehr ungeschickt nebeneinander gestellt. Mt helfe „dem Übel" ab durch eine deutliche Scheidung der beiden Perikopen, Mk dadurch, daß er die vorgegebene Einleitung zur Leidensweissagung zwar belasse, dafür aber das Logion Mt 16, 17—19 wegschneide[24] — das Bekenntnis der Vorlage durch ein restlos neues ersetze, wie der Autor im Sinne seiner Erklärung eigentlich formulieren müßte. Mußte aber die enge Verknüpfung der Cäsareaszene matthäischer Prägung mit der ersten Leidensweissagung im Ur-Ev derart unerträglich hart empfunden werden, daß einer der beiden Benützer dessen Bekenntnis sogar durch ein völlig anderes ersetzte, so versteht man schon nicht, warum der Redaktor jenes angeblichen Ur-Ev dieses „Übel" überhaupt erst geschaffen haben soll! Jedenfalls drängt sich die Frage auf: läßt sich die zu Recht beobachtete mätthäische Cäsur zwischen Cäsareaszene und Leidensweissagung nicht erklären, ohne erst in einem angeblichen Ur-Ev eine in der Tat unwahrscheinliche Nebeneinanderstellung von Mt 16, 13—19 und erster Leidensweissagung vorauszusetzen, und ohne Mk eine höchst unglaubwürdig motivierte Radikaloperation an dieser Vorlage zuzumuten?

V. Der sekundäre Charakter der Komposition Mt 16, 13—20

Läßt sich umgekehrt unter Voraussetzung der größeren Ursprünglichkeit oder doch literarischen Priorität von Mk 8, 27—30 die Mt-Fassung eher als sekundäre Bearbeitung des Mk-Berichts erklären?

1. Fast ausnahmslos werden in der bisherigen Diskussion die VV. Mt 16, 17—19 als eine Spruchcinheit behandelt, sowohl von Verfechtern der Mt-Priorität als von solchen der Mk-Priorität, von Bestreitern[25] der Echtheit des Kirchenbauwortes 18 f genau so wie von

---

[21] Ebd. 44.
[22] Ebd. 24 f. 44 f.
[23] Ebd. 32—34. 39.
[24] Ebd. 33.
[25] Z. B. Goetz, Petrus 16 ff; R. Bultmann, Die Frage nach der Echtheit von Mt 16, 17—19: Theol. Blätter 20 (1941) 265 ff; Theologie des NT 49; E. Hirsch, Frühgeschichte des Ev II (1941) 307 f; W. G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus (1943) 20 f; G. Bornkamm, Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium, in: The Background of New Testament and its Eschatology (Dodd-Festschrift, 1956) 254 ff; W. Bundy, Jesus and the first three gospels (1955) 293 ff; E. Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung in den syn Evv und in der Apg (1957) 64.

Befürwortern derselben. So kommt es, daß sich Befürworter[26] und Bestreiter[27] der wesentlichen Echtheit der Petrusverheißung (18f) zu der *Hypothese* zusammenfinden, das Wort Mt 16, 17—19 sei zwar von Mt sekundär in den Mk-Rahmen (8, 27—30) eingeschoben, möglicher-, sogar wahrscheinlicherweise aber schon vorher in Verbindung mit einem Petrusbekenntnis überliefert worden. Manche denken speziell an einen Erscheinungsbericht[28].

Auf den ersten Blick möchte man diese Hypothese dankbar aufgreifen, auch wenn damit noch nicht alle syn Divergenzen erklärt sind. Für sie ließe sich geltend machen: a) ein gewisser strophischer Aufbau der VV. 17—19 als Anzeichen der Einheitlichkeit[29]; b) die anerkannt starke semitische Stilisierung als Anzeichen alter Überlieferung; c) der einleitende Makarismus, dessen ἀπεκάλυψεν neben dem Offenbarungsempfänger (σοι) einen Offenbarungsinhalt als wenigstens logisches Objekt erfordert und als solches sehr passend ein Bekenntnis vorauszusetzen scheint. Schließlich hat die Hypothese den Vorzug, daß sie nicht bloß den Einschub der VV. 17—19 behauptet, sondern sich auch klar und einigermaßen einleuchtend über deren Herkunft, besonders auch über die Herkunft des problematischen V. 17, ausspricht, was manche neuere Autoren vermissen lassen.

Weil V. 17 sinnvollerweise nicht isoliert überliefert werden konnte, ist im Grunde genommen nichts erklärt mit der These, Mt habe aus seinen Quellen V. 17 als „ein anderes Überlieferungselement" der Mk-Geschichte hinzugefügt und bezeuge damit, daß das Messiasgeheimnis einer älteren Traditionsstufe zugehöre als seine Christologie[30]. Kaum mehr als eine Verschiebung der Erklärung stellt auch E. Hirsch's Auskunft dar, Mt habe das aus der palästinischen Gemeinde stammende legendäre „einheitliche und geschlossene Wort" 16, 17—19 „vorgefunden und aufgenommen", und zwar sei es bereits in seiner Vorlage mit dem caesarensischen Petrusbekenntnis verbunden gewesen[31]. Andere Versuche bleiben viel zu vage und unklar bezüglich der Herkunft des V. 17. So ist das feierliche Mt-Bekenntnis nach H. Lehmann wohl eine „geheime", „indirekte" Ostergeschichte, die lediglich die Tatsache der nachösterlichen Auferstehungs- und Messiasverkündigung Petri widerspiegle. Damit wird das ganze Bekenntnis, also auch V. 17, ganz auf das Konto des Evangelisten gesetzt, der gegen den Sinn der geschichtlichen Cäsareaszene und den diesen bezeugenden Mk-Bericht überhaupt erst ein Jüngerbekenntnis geschaffen habe[32]. Gleichzeitig faßt Lehmann aber V. 17 mit 18f zu einer Einheit zusammen.

---

[26] K. L. Schmidt, Die Kirche des Urchristentums (Abdruck aus der Deißmann-Festgabe, 1932) 282f.

[27] Kümmel, Kirchenbegriff 21.

[28] Vgl. O. Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung (1932) 180f: O. J. F. Seitz, Upon this rock: A critical reexamination of Matt 16, 17—19 (versucht zugleich eine Überlieferungsgeschichte zu bieten): JBL 69 (1950) 329 bis 340; G. D. Kilpatrick, The origins of gospel to St Matthew (1950) 37ff. 82; auch J. Munck, Paulus und die Heilsgeschichte (1954) 56.

[29] J. Jeremias, Golgotha und der heilige Felsen: Angelos 2 (1919) 108; A. Juncker, Neuere Forschungen zum urchristlichen Kirchenproblem: Neue kirchl. Zeitschr. 40 (1929) 184; Kümmel, Kirchenbegriff 21; Oepke, a. a. O. 150f.

[30] E. Sjöberg, Der verborgene Menschensohn in den Evv (1955) 139. 196f.

[31] Frühgeschichte II 308. 314.

[32] „Du bist Petrus ...": EvT 13 (1953) 45—61; vgl. auch BZ 1957, 256f.

Er verweist auf die unleugbare „Verwandtschaft von Mt 16, 17—19 mit Joh 21, 15 ff" und meint, die beiden Fassungen könnten auf Grund derselben Überlieferung entstanden und je verschieden abgewandelt sein[33]. Entweder-oder! Ist V. 17 vormatthäisch irgendwie als Jesuswort überliefert, nämlich in Verbindung mit einem Sonderauftrag an Simon, oder wurde er als solches erst im Zusammenhang mit der Mt-Umarbeitung der Cäsareaszene geprägt?

So einfach und überzeugend die erwähnte Hypothese, Mt habe die VV. 17—19 als bereits überlieferte Einheit aus einer anderen Bekenntniszene in die cäsarensische eingeschoben, zunächst klingt, melden sich doch eine Reihe *Bedenken* an, sobald man nur einmal fragt, wie dieses Simonbekenntnis, das daselbst mit dem Makarismus V. 17 beantwortet war, lautete und lauten mußte. Wird der Makarismus auch nur abgeschwächt verstanden, so bringt er als Antwort auf ein voraufgehendes Bekenntnis immer noch eine höchst solenne Bestätigung desselben zum Ausdruck. Dürfen wir aber angesichts unserer Kenntnis des Jüngerverständnisses die Annahme wagen, Simon habe je einmal, ja auch nur zwischen Ostern und Himmelfahrt, ein Bekenntnis zur Sendung Jesu abgelegt, das dieser voll akzeptieren konnte?[34] Als Antwort des Auferstandenen auf den durch die Erstautopsie wiederhergestellten oder ausgelösten Glauben Simons will zudem der Wortlaut des V. 17 nicht passen[35]. Man müßte dann also schon den Makarismus in seinem Vollsinn belassen und annehmen, Simon habe auf Grund einer direkten göttlichen Eingebung, einer nur ihm geschenkten — und nur für einen Augenblick wirksamen — Offenbarung des Vaters ein vollgültiges Bekenntnis zum Person- und Sendungsgeheimnis Jesu abgelegt. Im einen wie im andern Fall dürfte man weiterfragen, warum außer dem inadäquaten, in Mk 8 festgehaltenen Cäsareabekenntnis nicht auch und gerade die hier vorausgesetzte Szene mit dem vollgültigen Bekenntnis überliefert wurde, das kerygmatisch doch noch bedeutsamer gewesen wäre. Da die als Jesusantwort vorausgesetzte Einheit 17—19 ohne Rahmen, ohne das sie auslösende Simonbekenntnis überhaupt nicht tradiert werden konnte, versteht man schon nicht, warum Mt, der doch die Jesusantwort jener anderen Bekenntnisszene zur Geltung bringen will, diese Jesusantwort nicht mit der dazu gehörenden Bekenntnisszene berichtet; etwa, wenn es sich hierbei um einen alten oder jüngeren Erscheinungsbericht handeln sollte, in der Situation von Ostern, zu

---

[33] Ebd. 59 f.

[34] Vgl. auch P. Benoit, La Divinité de Jésus dans les Evangiles synoptiques, in: Lumière et Vie 9 (1953) 73 f. Die Auffassung Sjöbergs, Mk setze die göttliche Offenbarung des Geheimnisses der Messianität Jesu bei Caesarea voraus (a. a. O. 127), und die Jünger hätten bei der Verklärung (128) und am Palmsonntag (131) Jesu „wahres Wesen" als Messias begriffen, erscheint zu optimistisch.

[35] „Nach Ostern hat die Seligpreisung Vers 17 keinen Sinn mehr" (Bieneck, a. a. O. 50, Anm. 15).

der die ausgesprochenen Vollmachtsworte V. 18. 19 bestens passen würden. Warum arbeitet Mt jene Jesusantwort ausgerechnet in die Rahmenerzählung des Cäsareabekenntnisses von Mk 8 ein, zu dessen Skopus die unterzubringenden Jesusworte, speziell V. 17, doch gar nicht passen? Dazu muß man sich die enge Bindung des Mt an die Mk 8 berichtete Cäsareaszene vergegenwärtigen! Was das Erzählungsmäßige, die Abfolge der Akte betrifft, wahrt Mt ganz und gar den Mk-Rahmen: erst die Doppelfrage Jesu an die Jünger (16, 13—15), dann das Jüngerbekenntnis (16, 16), schließlich die Antwort Jesu. Und diese unterscheidet sich von der des Mk hinsichtlich der Szenerie lediglich darin, daß Jesus nicht nur die Jünger insgesamt anspricht (Mk 8, 30 // Mt 16, 20), sondern zuvor Simon allein. Am bezeichnendsten ist aber, daß Mt das Redeverbot Mk 8, 30, das zu seinem wesentlich durch V. 17 bestimmten Bekenntnis ganz und gar nicht mehr paßt, nicht einfach streicht, sondern durch eine sinnverändernde Neuformulierung dem Einschub der VV. 17—19 anpaßt, obwohl das nur in Form eines mit Recht als nachhinkend empfundenen Nachtrags geschehen kann[36], und die Geheimhaltung der Messianität dem Evangelisten zudem nicht so wichtig ist wie für Mk[37]. Angesichts dieser handgreiflichen Bindung an Mk 8 kann man sich kaum des Eindrucks erwehren, Mt kenne überhaupt nur eine Bekenntnisszene, nämlich die von Cäsarea Philippi.

Schon aus den angeführten Gründen wird man auch die neuestens von O. Cullmann vorgeschlagene Ideallösung nicht unbedenklich akzeptieren können. Das „ganz andere Petrusbekenntnis" der Überlieferung, das Jesus mit den Worten Mt 16, 17—19 beantwortete, und das Mt mit der anders pointierten Perikope Mk 8, 27 ff zusammenarbeitete, habe gelautet: „Du bist der Sohn des lebendigen Gottes". Der Makarismus beziehe sich nämlich laut J. Bieneck's Nachweis „bloß auf das Bekenntnis zum Gottessohn, nicht aber auf die Gleichsetzung mit dem Messias". Sodann liege Joh 6,69 „anscheinend die gleiche Tradition zugrunde wie Mt 16, 16—19 ..."[38]. Diese Argumentation wird kaum stichhaltig sein.

Gewiß haben die Worte ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος in dem auf göttliche Offenbarung zurückgeführten Bekenntnis „ihr eigenes und besonderes Gewicht"[39], etwa wiederzugeben mit: du bist der Messias, und zwar der Sohn des lebendigen Gottes. Eben deshalb bezieht sich der erklärende und bestätigende Makarismus auf das ganze Bekenntnis. Es ist auch zu beachten, daß Jesus im Verständnis des Mt durch die höchstwahrscheinlich bewußte Verwendung der Menschensohnbezeichnung (16, 13) ausdrücklich nach der Stellungnahme zu seinem heilsgeschichtlichen Sendungs-

---

[36] Vgl. oben (BZ 1957, 258) und unten zu Punkt 2, c.
[37] Vgl. Sjöberg, a. a. O. 132—142.
[38] Die Christologie des NTs (1957) 286 f. 292.
[39] Bieneck, a. a. O. 50, Anm. 15.

anspruch fragt (nicht nur nach dem Urteil der Leute über „ihn", wie bei Mk), und das Bekenntnis die gottgeschenkte Antwort auf diese Frage darstellt[40]. Auch daß Mt die Jünger schon früher ohne eine „direkte göttliche Inspiration"[41] ein Bekenntnis (wenigstens) zum υἱὸς θεοῦ ablegen läßt, spricht doch wohl eher gegen als für die Auffassung des Evangelisten, die Offenbarung beziehe sich nur auf das eine Element des Bekenntnisses, nämlich den Gottessohn.

„Der Heilige Gottes" Joh 6, 69 mag dem Sohnesnamen „sehr nahe" kommen. Trotzdem läßt er sich nicht gegen den Christostitel ausspielen, weil er im joh Kontext als bewußt gewählter, nämlich wenigstens indirekter Messiastitel fungiert[42]. Damit, daß Joh mit den Worten σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ das Bekenntnis (σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος) einer von Mk 8, 27—30 Par verschiedenen Bekenntnisszene bezeugt, ließe sich, etwa im Blick auf Joh 10, 36, eher rechnen, wenn die übrigen joh Elemente dies empfehlen würden. Genau das Gegenteil trifft zu. Der das vorausgesetzte Bekenntnis entscheidend bestimmende V. Mt 16, 17 hat bei Joh keinerlei Entsprechung. Hier ist das Bekenntnis Tat der Entscheidung — wie Mk 8. Hier ist es Antwort auf eine von Jesus gestellte Frage, und zwar so, daß den Zwölfen Gelegenheit gegeben wird, sich hinsichtlich der heilsgeschichtlichen Bedeutung Jesu anders zu entscheiden als die andern — wie Mk 8: die Gegenüberstellung der Zwölfe zum Abfall der Massen und vieler Jünger wirkt lediglich dramatischer als die Gegenüberstellung der Meinung des Volkes und der Jünger in der Synopse. Joh 6 spricht Simon das Bekenntnis namens aller Jünger, und Jesus wendet sich antwortend nicht an Simon, sondern an die Jünger insgesamt (6, 70) — wie Mk 8. Hier ist nicht die leiseste Spur einer Petrusverheißung aus der angeblich anderen Bekenntnisszene — wie Mk 8. Das eigentümlich reservierte Redeverbot Mk 8, 30 ist bei Joh selbstverständlich so wenig zu erwarten wie umgekehrt bei Mk die auf den joh Zusammenhang abgestellte Formulierung der Jesusfrage „Wollt nicht auch ihr gehen?" oder das „zunächst streng mit Bezug auf die Situation und auf Jesu vorangegangenen Worte"[43] formulierte Bekenntnis: „Herr, zu wem sollten wir fortgehen? Du hast Worte ewigen Lebens, und wir haben geglaubt und erkannt ..." (6, 68 f). Es spricht also nach wie vor alles dafür, daß Joh 6, 66—69 die echt joh Bearbeitung der Mk 8 berichteten Bekenntnisszene ist, zumal auch, worauf A. Wikenhauser weiter hinweist, das Bekenntnis beide Male auf das Ende der galiläischen Wirksamkeit fällt, und die bei den Syn nachfolgende Leidensweissagung in der andeutenden Vorhersage 6, 70 f enthalten zu sein scheint[44].

Damit stehen wir vor einem erst *negativen Ergebnis:* die Annahme, Mt habe die Überlieferung eines von Mk 8 verschiedenen Bekenntnisses (etwa gar eines ausschließlichen Gottessohnbekenntnisses), das mit den Worten Mt 16, 17—19 beantwortet war, vorgelegen, läßt sich positiv nicht begründen; sie hat im Gegenteil begründete Bedenken gegen sich.

Prüfen wir deshalb *die Voraussetzungen dieser Hypothese.* Muß Mt 16, 17—19 denn unbedingt eine überlieferte Einheit sein? Sicher nicht. Die mögliche Einbeziehung des Makarismus in einen strophischen Aufbau der VV. 17—19, über dessen Ausmaß man sich ohnehin streiten kann, „beweist nicht unbedingt die Einheitlichkeit", vor allem nicht bei Mt[45]. Wie schon öfters betont werden mußte,

---

[40] Vgl. oben (BZ 1957, 259—262) und unten zu Punkt 2, a.

[41] C u l l m a n n, a. a. O. 286.

[42] R. B u l t m a n n, Das Ev nach Joh (1950) 344; C. K. B a r r e t t, The Gospel acc. to St John (1955) 253. Nach G. F r i e d r i c h ist der Heilige schlechthin der hohepriesterliche Gesalbte der Endzeit (Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Syn: ZTK 53, 1956, 276—278. 280).

[43] B u l t m a n n, Joh 343.

[44] Das Ev nach Joh (1957 [2]) 133 f; vgl. weiter B u l t m a n n, Joh 343, Anm. 6; H. S t r a t h m a n n, Das Ev nach Joh (1951) 130.

beantwortet und erklärt der Makarismus im Mt-Kontext lediglich das voraufgehende Bekenntnis. Er gestattet sehr wohl, formal und stimmungsmäßig, ein weiteres Wort an Simon, etwa von der Art der VV. 18. 19, fordert es aber keineswegs. Im Makarismus selbst weist inhaltlich noch gar nichts auf eine weitere Auszeichnung Simons oder gar eine besondere heilsgeschichtliche Funktion hin. Die VV. 18. 19 wären nur dann innerlich und unmittelbar mit V. 17 verknüpft, wenn die Auszeichnung Simons durch eine göttliche Offenbarung (V. 17) Jesu auszeichnende Verheißung (V. 18f) begründen, ermöglichen sollte. Das wird zwar oft behauptet, ist aber höchst unwahrscheinlich. Der Evangelist läßt Jesus nach V. 17 ja nicht fortfahren mit „denn du bist Petrus" oder „deshalb bist du P." oder auch nur „(und) du bist P.", obwohl das formal nach V. 17 möglich wäre. Er formuliert auch nicht „(und) deshalb sage ich dir", wodurch jener angebliche Konnex ebenfalls deutlich zum Ausdruck käme, sondern κἀγὼ δέ σοι λέγω. Diese Anschlußformel mit dem betonten ἐγώ will so gut wie sicher Jesu weiteres Wort an Simon nicht dem eben erfolgten Offenbarungshandeln des Vaters an Simon gegenüberstellen, sondern dem, was Simon V. 16 sagte, also dem — freilich vom Vater eingegebenen (V. 17) — Bekenntnis Simons zur heilsgeschichtlichen Würde Jesu: weil *du* so zu *mir* gesprochen hast, sage auch *ich dir*, sage „ich meinerseits aber" dir, was du heilsgeschichtlich bedeutest[46]. Diese Gegenüberstellung wird noch selbstverständlicher, sobald man sich vor Augen hält, daß V. 17 ja lediglich erklärt, warum Simon so sprechen konnte, also ausschließlich auf das Simonbekenntnis zurückweist.

Es dürfte deshalb methodisch verfehlt sein, mit E. Stauffer aus dem als matthäische Redaktion erklärten Makarismus rein exegetisch den sekundären Charakter wenigstens der Worte „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen" abzuleiten; Mt expliziere in 16 a. b den impliziten Sinn des Beinamens „mit einer selbstgebildeten Formel". Denn der dieser Argumentation zugrunde liegende logische Konnex zwischen V. 17 und V. 18 erwies sich als Eintragung: der himmlische Vater selbst habe nach V. 17 „den Protapostolos durch eine Sonderoffenbarung ausgezeichnet und zu Höherem designiert ... Der Sohn zieht die Konsequenz und erklärt: ‚Du bist Petrus'" [47].

Weil V. 17 im Mt-Kontext unmittelbar mit dem Bekenntnis, nicht mit den VV. 18. 19 verknüpft ist, *muß* 16, 17—19 keineswegs eine Überlieferungseinheit darstellen, *muß* die Petrusverheißung nicht zusammen mit dem Makarismus überliefert bzw. schon von Jesus ausgesprochen worden sein. Damit werden wir aber vor ein neues Rätsel gestellt. Es ist wohl denkbar, daß die Petrusverheißung (18f) ohne

[45] N. A. Dahl, Das Volk Gottes (1941) 311, Anm. 88 (mit Belegen).

[46] W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch (1957 [5]) s. v. Κἀγώ 763; Schmid, Mt 247.

[47] Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri: Zeitschr. für Kirchengeschichte 62 (1944) 21f.

Rahmenbericht tradiert wurde, eben als an Simon gerichtetes Jesuswort. Wie soll aber Mt zum Makarismus V. 17 gekommen sein? Einerseits kann dieser so, wie er Mt 16, 17 lautet, unmöglich isoliert überliefert worden sein. Andererseits erwies sich die einzig plausible Annahme, er sei als Antwort auf ein ihm gemäßes, vom cäsarensischen verschiedenes Bekenntnis gesprochen oder wenigstens vormatthäisch überliefert worden, als zu kurzschlüssig. Wir fragen also notgedrungen weiter: muß V. 17 unbedingt je einmal in Verbindung mit einem Bekenntnis gesprochen oder doch überliefert worden sein? Muß er akkurat in seiner matthäischen Formulierung von Jesus gesprochen bzw. überliefert worden sein? Eine Antwort kann nur im Rahmen einer Gesamterklärung der Komposition Mt 16, 13 ff versucht werden.

Es ist aber hier schon anzumerken, daß man mit der oben erwähnten semitischen Stilisierung als Kriterium alter Überlieferung vorsichtig operieren muß. Als ausgesprochene Semitismen in V. 17 werden mit Recht die Seligpreisung, der Zuname Barjona und die Wendung „Fleisch und Blut" genannt. Diese geben dem V. zweifellos ein stark semitisches Gepräge. Sie beweisen aber noch nicht, daß die ganze Aussage in der exakten, bei Mt vorliegenden Formulierung bereits auf aramäischem Sprachboden existierte. Der Aramäismus Barjona ist beispielsweise ganz anders zu bewerten als der Genuswechsel Πέτρος — πέτρα in V. 18. Das hier offenkundig vorliegende, im Griechischen gestörte Wortspiel setzt eine aramäische Grundlage voraus, nämlich beide Male das auch in gräzisierter Form bezeugte כֵּיפָא Daraus folgert man zu recht, daß die ganze Aussage „du bist der Fels, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen" Übersetzung einer aramäischen Vorlage ist. Hingegen beweist die Verwendung eines auch sonst unübersetzt gebliebenen Vaternamens Βαριωνᾶς (vgl. etwa auch Βαρτιμαῖος, Βαρθολομαῖος) als Anrede noch nicht im geringsten, daß der ganze und genaue Wortlaut von V. 17 schon in aramäischer Überlieferung existierte. Der Ausdruck σὰρξ καὶ αἷμα ist ohnehin in die griechische Bibelsprache eingegangen[48], und die Form der Seligpreisung ist im biblischen Bereich geläufig, vor allem als Merkmal der Christussprache[49].

2. Unser *positiver Versuch,* unter Voraussetzung der Mk-Priorität die Eigenart des Mt-Berichts zu erklären, stützt sich vornehmlich auf drei Erklärungsprinzipien: 1. Das kerygmatische und lehrhafte Interesse des Evangelisten an der heilsgeschichtlichen Bedeutung und Deutung Jesu überwiegt das Interesse an der bloßen Wiedergabe

[48] Vgl. etwa W. Bauer (1957 [6]) s. v. αἷμα 43 f.
[49] Vgl. H. Schürmann im gleichen Heft S. 54—84.

historiographischer Details, ohne daß der Evangelist deshalb überlieferte Daten völlig ignorieren müßte. 2. Das kerygmatische und lehrhafte Interesse des Evangelisten der Judenchristen gilt in einem besonderen Maße der Zuordnung von Heilbringer und Heilserben (ἡ ἐκκλησία); 3. mit dem genannten theologischen verbindet sich das praktische Interesse und Geschick für größere literarische Kompositionen.

a) 16, 13—17. Die Verkündigung des Christusglaubens der Urkirche ist dem Evangelisten wichtiger als das längst überholte inadäquate Christosbekenntnis aus der Situation von Cäsarea Philippi. Deshalb läßt er sich die Gelegenheit nicht entgehen, die überlieferte Bekenntnisszene einer vollgültigen Beantwortung der Frage nach der heilsgeschichtlichen Bedeutung Jesu dienstbar zu machen. Er beseitigt die Spannung, die in seiner Vorlage zwischen dem Christosbegriff des Simonbekenntnisses und der nachfolgenden Selbstbezeichnung Jesu als „der Menschensohn" besteht, indem er den Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου aus der Leidensweissagung (Mk 8, 31) in die Jesusfrage vorwegnimmt (16, 13), und läßt Simon mit dem durch das zusätzliche ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος spezifizierten und erhöhten Christusbekenntnis aussprechen, wer der Menschensohn Jesus ist. Die Gottessohnprädikation paßt zum besonderen lehrhaften Interesse des Mt, weil sie in der Urkirche mehr mit der Lehre als mit dem Kult verknüpft war[50]. Das so qualifizierte Bekenntnis ist im Verständnis des Evangelisten zweifellos adäquater Ausdruck des Persongeheimnisses Jesu. Er konnte es deshalb auch nicht mit der Reserve des Redeverbots seiner Vorlage (Mk 8, 30) beantworten lassen, ohne seine Verkündigungsabsicht zu vereiteln oder doch zu verdecken. Nichtsdestoweniger steht es in Widerspruch zum inadäquaten Christosverständnis und -bekenntnis des Petrus seiner Vorlage. Und der Umstand, daß Mt in der nachfolgenden Leidensweissagungsszene den Mk-Kontrast zwischen Jesu und Simons Heilbringerauffassung sogar noch verschärft[51], spricht doch wohl dafür, daß sich der Evangelist des Tenors des Mk-Berichts bewußt wurde, und er gleichzeitig Simons eigene, unzulängliche, allzumenschliche Messiasauffassung von damals als Tatbestand der Überlieferung respektieren wollte. Wollte er gleichwohl das wahre Wesen Jesu als Heilbringer adäquat durch Simon aussprechen lassen, so konnte er dies nur auf Grund göttlicher Eingebung geschehen lassen (V. 17). Auf diese Lösung des

[50] V. Taylor, The names of Jesus (1953) 57 f.

[51] Durch die Formulierung der Petrusentrüstung in direkter Rede (16, 22), durch zusätzliches σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ sowie durch Auslassung des καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ und damit die Konzentrierung des Tadels auf Petrus allein in der Jesusantwort (16, 23).

Dilemma zwischen einem Datum der Überlieferung und einem aktuellen kerygmatisch-lehrhaftem Interesse wiesen ja auch die früher bezeugten Jesusworte: der Vater offenbart (ἀπεκάλυψας) den Inhalt der Predigt Jesu, „insbesondere aber auch das Geheimnis seiner eigenen Messiaswürde" (11, 25 f)[52]; ja Jesus sagt ausdrücklich, daß „niemand den Sohn kennt als nur der Vater" (11, 27). Der Katechet Mt mußte gewissermaßen zu diesen Jesuslogien greifen, um damit das von Petrus ausgesprochene Vollbekenntnis der nachösterlichen Verkündigung zu rechtfertigen[53]. Dabei liegt die auf dem Erkennen beruhende Korrelation zwischen dem Vater und dem Sohn von Mt 11,27 auch dem Bekenntniszusammenhang 16, 16 f zugrunde. Denn das dem Simon geoffenbarte Bekenntnis kulminiert zweifellos in der einmalig betonten Gottessohnaussage, also in jenem Titel, der meist die einzigartige Beziehung des Messias zu Gott bezeichnet[54] und auch der Urchristenheit als „Kern des Wissens Jesu um sich" gilt[55]. Und im Makarismus selbst weist die Bezeichnung des Offenbarenden als „mein Vater" auf das einzigartige Sohnesverhältnis Jesu hin.

Eine nähere Analyse des Makarismus dürfte die vorgetragene Erklärung nur bestätigen. Das corpus der Aussage lautet: σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Man darf zunächst rein äußerlich beachten, daß von einem Sagen, Bekennen, Glauben, Erkennen Simons oder dergleichen nicht die Rede ist, obwohl er es ist, der ausspricht, wer Jesus ist. Simon fungiert nur als Objekt einer offenbarenden Tätigkeit (ἀπεκάλυψέν σοι) Gottes, des Vaters Jesu-ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, wie gut matthäisch formuliert ist. Auf das ἀπεκάλυψεν, die Herkunft der voraufgehenden Beantwortung der Jesusfrage kommt es einzig und allein an. In dem hier gebrauchten jüdisch-urchristlichen Begriff ἀποκαλύπτειν liegt schon an sich der Nachdruck auf dem „Übermenschlichen", Transzendenten, das nur durch einen besonderen göttlichen Willensakt „enthüllt" wird[56]. Es ist ja auch nur der Vater, der nach 11, 27 den Sohn und das Geheimnis der dem Sohn übertragenen heilsgeschichtlichen Stellung kennt, der Vater, dessen offenbarendes Walten (ἀπεκάλυψας) Jesus freudig zustimmend preist (11, 25 f). Eben dieser Gesichts-

---

[52] Schmid, Mt 197.

[53] Auf die gedankliche Verwandtschaft des Makarismus mit diesen Logien wird immer wieder hingewiesen, wobei bald 11, 25 f (T. W. Manson, The teaching of Jesus, 1951, 32. 203 f; Schmid, Mt 247), bald 11, 27 angeführt wird: E. Klostermann, Das Mt-Ev (1938[3]) 139; O. Cullmann, Petrus (1952) 200; E. L. Allen, On this rock: JTS N. S. 5 (1954) 60; mit besonderem Nachdruck Stauffer, a. a. O. 21, Anm. 73: „Mt macht hier Ernst mit dem Grundsatz von 11, 27".

[54] Taylor, a. a. O. 52—65. 69—71.

[55] W. Grundmann, Sohn Gottes: ZNW 47 (1956) 132 f.

[56] A. Oepke, Art. ἀποκαλύπτω, in: TWNT III, 595, 25 ff.

punkt, daß Simons Bekenntnis ausschließlich eine Wirkung der offenbarenden Tätigkeit des Vaters ist, wird noch stark unterstrichen durch die vorangestellte negative Wendung σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι, und zwar ganz der Vorlage und dem Kontext gemäß! Denn wenn der Evangelist nach unserer Erklärung der Überlieferung des in Wirklichkeit ungenügenden, ja allzumenschlichen Messiasverständnisses Simons Rechnung tragen will, ist es nur sachgemäß, daß er die Herkunft seines nun adäquaten Bekenntnisses aus dem schwachen, im Unterschied zu Gott ja immer unzulänglichen, irrtumsfähigen Vermögen des Menschen[57] so nachdrücklich ausschließen läßt. Deshalb auch die auffallende, im Grunde unmögliche Verbindung des ἀπεκάλυψεν mit σὰρξ καὶ αἷμα als Subjekt. Diese Erklärung des V. 17, derzufolge speziell die antithetische Formulierung σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψεν die matthäische redaktionelle Verwendung des Gedankens von Mt 11, 25 f und 11, 27 verrät, dürfte weiterhin bestätigt werden durch die bereits als matthäische Redaktion erkannte Gegenüberstellung von οἱ ἄνθρωποι und τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου sowie durch den dieser Gegenüberstellung entsprechenden Kontrast: „die Menschen" vermögen die Frage, wer Jesus als „der Menschensohn" ist, nicht zu beantworten. Wenn Simon es tut, so nur, weil Gott selbst, nicht der Mensch, aus ihm spricht. „Der Menschensohn" war ja schon der zeitgenössischen Apokalyptik ein himmlisches Geheimnis, das nur durch Gott selbst offenbart wird (aeth Hen 48, 6 f; 62, 7)[58]. Aus der Absicht des Evangelisten, nachdrücklichst zu betonen, daß hier einzig der offenbarende Gott am Werke ist, Simon (σοι) Empfänger einer Offenbarung des Vaters geworden ist, läßt sich vielleicht auch der Verzicht auf ein grammatisches Akkusativobjekt begreifen. Das logische Akkusativobjekt ist aus dem Zusammenhang ohnehin klar, nämlich die Beantwortung der Frage: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich (der ich mich den Menschensohn nenne)?"[59] Die Form des Makarismus legte sich nahe durch den gnadenhaften und heilsökonomisch bedeutsamen Charakter der — freilich erst durch Ostern und

---

[57] Auf die menschliche Qualität könnte in Verbindung mit „Fleisch und Blut" auch das feierliche Barjona hinweisen.

[58] S j ö b e r g, a. a. O. 187 f. 196; R. O t t o, Reich Gottes und Menschensohn (1940 [2]) 173 f. Ebenso wird auf den apokalyptischen Hintergrund von Mt 11, 25—27 verwiesen: O t t o, a. a. O. 185 f; L. C e r f a u x, Les sources scripturaires de Mt XI, 25—30: ETLov 30 (1954) 740—746; S j ö b e r g, a. a. O. 185—190.

[59] Vgl. oben BZ 1957, 260, Anm. 22. Daß das Simonbekenntnis nach unserer Erklärung diese Frage beantworten soll, ist selbstverständlich nicht dahin zu verstehen, Mt würde uns mit seiner Fassung des Bekenntnisses ein schwieriges Problem abnehmen, nämlich die Frage, in welchem Umfang und Sinn Jesus vom „Menschensohn" sprach. Ihm liegt an der kerygmatischen Feststellung, daß Jesus bereits in seinem Erdenleben der Messias ist und seinen spezifischen Heilbringeranspruch an die Menschensohnbezeichnung knüpft.

Pfingsten realisierten und effektiven — Offenbarung des Menschensohnes.

Nun läßt auch Mt später den Hohepriester fragen, und zwar ohne eine göttliche Eingebung anzudeuten: εἰ σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (26, 63). Man wird aus diesem Umstand, mit dem übrigens die Vertreter der Ursprünglichkeit der Fassung Mt 16, 16 f weit schwieriger fertig werden dürften, keinen Einwand gegen die vorgetragene Erklärung ableiten können[59a]. Es geht hier nicht um die historische Kaiphasfrage, sondern lediglich um das Verständnis der Szene seitens des Evangelisten. Deren Situation ist indes eine wesentlich andere als die von Mt 16. Möglicherweise läßt Mt mit σὺ εἶπας (im Sinne eines aramäischen אַמַרְתָּ) ein direktes Ja oder Nein vermeiden[60], um der hohepriesterlichen Titulatur in der stark adversativ (πλήν) angeschlossenen Menschensohnerklärung die maßgebliche Aussage Jesu über seine Sendung gegenüberzustellen. Versteht Mt das σὺ εἶπας als Bejahung — und es scheint ihm daran zu liegen, Jesus als den Christus des christlichen Bekenntnisses verurteilen und verspotten zu lassen —, so provoziert Kaiphas sehr wohl Jesu Selbstbekenntnis; die Kaiphasfrage selbst wird aber keineswegs als Messias- und Gottessohnbekenntnis gewertet, wie der ungläubige Spott über den angeblichen Messiaskönig und Gottessohn 27, 41—43 und die Anklage auf Gotteslästerung 26, 65 sicherstellt.

b) 16, 18—19. Nach dem Bekenntniszusammenhang V. 16 f erklärt sich der Anschluß eines weiteren Wortes an Simon sehr wohl; ohne weiteres dann, wenn Mt die VV. 18. 19 bereits aus der Überlieferung als Jesusworte kannte. In diesem Fall könnte man bei dem kompositionsfreudigen Evangelisten geradezu einen positiven Anreiz zum Anschluß der Petrusverheißung wirksam sehen, in formaler und sachlicher Hinsicht. Der formale Anreiz wäre damit gegeben, daß ihm die Überlieferung mit der direkten Anrede σὺ εἶ ὁ Χριστός (Mk 8, 29) ein Bekenntnis zur heilsgeschichtlichen Bedeutung Jesu aus dem Munde gerade jenes Jüngers darbot, über den er ein ganz entsprechend eingeleitetes Wort (σὺ εἶ Πέτρος) zu dessen heilsgeschichtlicher Bedeutung aus dem Munde Jesu — gewissermaßen als Gegenstück — zu berichten wußte. Sachlich ist die Frage nach dem wahren Heilserben für den Evangelisten des Judenchristentums unlöslich verknüpft mit der Frage, ob Jesus der wahre, mit göttlicher Macht ausgestattete und bestätigte Messias ist, und so lebenswichtig wie diese[61]. Das bestätigt sein Interesse am Kirchengedanken[62], nicht zuletzt auch seine Passions- und Auferstehungsgeschichte, welche die ätiologische Erklärung für die Existenz der Kirche des neuen Bundes abgibt. Sein Hauptinteresse liegt an dem Aufweis der Bedeutung der Passion für die Kirche in ihrem Gegenüber zur Syn-

[59a] Erst recht nicht daraus, daß Mt bereits 14, 33 „die Jünger" insgesamt ein Gottessohnbekenntnis, und zwar ein weniger betontes, ablegen läßt. In der dort vorausgesetzten Situation ist das sekundäre, nachösterliche ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ (s. o. BZ 1957, 261 f) nicht etwa Antwort auf eine Frage Jesu nach dem Urteil über seine Person, gar über seinen Sendungsanspruch als „der Menschensohn"; es wird vielmehr als spontane Wirkung eines konkreten wunderbaren Erlebnisses verstanden.

[60] So neuestens mit Nachdruck Cullmann, Christologie 119 f.

[61] Vgl. H. Riesenfeld, The mythological background of NT Christology (Dodd-Festschrift) 85 ff.

[62] Bornkamm, a. a. O. 222—260, besonders 247—259.

agoge[63]. So versteht man, daß der Evangelist im selben Augenblick, da der, der schon in seinem irdischen Wirken und Sterben der Menschensohn ist, höchst authentisch als Messias und Sohn des lebendigen d. i. des geschichtlich handelnden Gottes[64] bekannt wird, Jesus den Neubau des Gottesvolkes verheißen läßt. Darüber hinaus wird man die Einfügung der Petrusverheißung im Gesamtzusammenhang von 16, 13—28 sehen und verstehen können. Das in 16, 18 f ausgesprochene Kirchenverständnis hat, wie G. Bornkamm im einzelnen ausführt, in der Christologie des Kontextes 16, 13—28 seine Entsprechung und Begründung[65].

c) 16, 20. Alle Unterschiede dieses V. gegenüber der Mk-Vorlage (8, 30) sind als redaktionelle Maßnahmen erkenntlich, die durch die Neufassung der Cäsareaszene bedingt sind. So die Verknüpfung der nun aus Mk nachgetragenen Jesusantwort mit der Bekenntnisszene durch τότε (statt καί); die stimmungsmäßig wohl begründete Milderung des scharfen ἐπετίμησεν in ein διεστείλατο[66]; der durch die persönliche, verhältnismäßig lange Anrede Simons (17—19) geforderte Ersatz von αὐτοῖς durch τοῖς μαθηταῖς; die Verwandlung der Reserve Jesu gegenüber dem angebotenen Christostitel in eine positive Anerkennung desselben (ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός). Diese wird übrigens dem Umstand, daß im Jüngerkreis zuvor ausgesprochen wurde, in welchem Sinne Jesus der Christos ist, also die längst zum Eigennamen gewordene Heilbringerbezeichnung verdient, völlig gerecht; es erübrigt sich deshalb, in der Nichterwähnung des Gottessohntitels von 16, 16 ein Problem zu sehen.

d) 16, 21 ff. Nachdem die matthäische Bekenntnisszene den Sendungsanspruch Jesu, und zwar als des Menschensohnes, vollgültig aussprechen ließ und mit 16, 20 formal und sachlich endgültig zum Abschluß gelangt war, wird die Leidensweissagung folgerichtig als thematisch neue Gesprächs- und Berichtseinheit verselbständigt und die Einleitung V. 21 entsprechend teilweise neu formuliert[67]. Die wichtigsten Textdivergenzen der Protestszene (22 f) wurden bereits

---

[63] N. A. Dahl, Die Passionsgeschichte bei Mt: NTS 2 (1955/56) 24. 27.

[64] Zum besonderen theologischen Sinn der Wendung vom „lebendigen Gott" vgl. Schniewind, Mt z. St.; auch Th. C. Vriezen, Theologie des ATs in Grundzügen (1956) 141—147.

[65] A. a. O. 255—259.

[66] Da Mt auch sonst im Anschluß an Mk ein ἐπιτιμᾶν von Jesus aussagt (vgl. außer 8, 26 und 17, 18 besonders 12, 16), ist der Ersatz desselben sicher so zu erklären, und nicht etwa aus der Absicht, eine lebhafte Gemütsbewegung Jesu zu unterdrücken.

[67] Die einzelnen Momente wurden schon oben (BZ 1957, S. 258 f unter e) aufgeführt.

in anderem Zusammenhang als Mt-Bearbeitung der Mk-Vorlage wahrscheinlich gemacht[68].

VI. Ergebnis

1. Die verschiedenen Versuche, die Geschichtlichkeit oder doch literarische Priorität der Mt-Fassung der Cäsareaszene zu verteidigen, können schwerlich überzeugen. Samt und sonders scheitern sie daran, daß sie unter Voraussetzung der Mt-Priorität die kürzere und sinnverschiedene Mk-Fassung nicht befriedigend zu erklären vermögen.

2. Am ungezwungensten läßt sich die Mt-Fassung als sekundäre Bearbeitung des Mk-Berichts erklären.

3. Die sehr gefällige Annahme, Mt habe dabei sein hauptsächliches stoffliches Plus, nämlich die VV. 17—19, bereits als überlieferte Einheit vorgefunden, näherhin aus einer anderen Bekenntnisszene in die cäsarensische eingearbeitet, ermangelt nicht nur einer stichhaltigen positiven Begründung, sondern hat mehrere ernsthafte Bedenken gegen sich.

4. Die fast allgemeine Bewertung und Behandlung von Mt 16, 17 als Bestandteil einer Sprucheinheit, nämlich der VV. 17—19, verkennt, daß der Makarismus im Mt-Kontext zwar den Anschluß eines weiteren Wortes an Simon von der Art V. 18 f formal und stimmungsmäßig ermöglicht, aber keineswegs fordert oder auch nur auf eine weitere „Auszeichnung" Simons vorausweist. Inhaltlich weist der das Mt-Bekenntnis entscheidend bestimmende Makarismus als erklärende Jesusantwort ausschließlich auf das voraufgehende Bekenntnis zurück, zu dem er ausschließlich gehört; und die thematisch neue, mit einer neuen Einleitung angeschlossene Petrusverheißung (18 f) ist als Gegenstück zu dem — freilich gottgeschenkten — Simonbekenntnis als solchem (16) zu verstehen, nicht als unmittelbare Folge aus V. 17, also nicht als Gegenstück zum offenbarenden Handeln des Vaters. Der Makarismus, der als solcher nie als isoliertes Logion überliefert werden konnte, wurde vor seiner Aufnahme in das Cäsareabekenntnis matthäischer Prägung höchstwahrscheinlich weder in Verbindung mit einem voraufgenannten Offenbarungsinhalt (etwa einem nichtcäsarensischen Simonbekenntnis) noch in Verbindung mit der nachfolgenden Petrusverheißung überliefert. Er stellt in seinem vorliegenden Wortlaut höchstwahrscheinlich eine wohlbegründete katechetische Anwendung überlieferter Jesusworte dar und ist als solche erst im Zusammenhang mit der Umarbeitung des inadäquaten Cä-

---

[68] Vgl. ebd. S. 269 unter 2.

sareabekenntnisses der Überlieferung (Mk) in das vollgültige Christusbekenntnis von Mt 16 geprägt worden.

5. Insofern erst ein offensichtliches kerygmatisches und lehrhaftes Interesse den Makarismus als unmittelbare Jesusantwort in die Bekenntnisszene einführen ließ, und dieser weder überlieferungsgeschichtlich mit den VV. 18. 19 zusammengehört noch gedanklich direkt mit denselben verknüpft ist (etwa im Sinne der Relation von Grund und Folge), hat der Makarismus aus der Diskussion der Überlieferungsgeschichte der VV. 18. 19 völlig auszuscheiden; es läßt sich aus diesem weder für noch gegen die Echtheit von V. 18 f Kapital schlagen.

6. Die sekundäre Einordnung der Petrusverheißung in die Cäsareaszene ist, redaktionsgeschichtlich gesehen, durch die sekundäre Neufassung des Simonbekenntnisses bei Mt, formal näherhin durch die Simon persönlich ansprechende Jesusantwort des sekundären V. 17 ermöglicht. Es erübrigt sich demnach endgültig, das Fehlen der VV. 18. 19 in der Cäsareaperikope des Mk als Mk-Auslassung verteidigen oder aber als Anzeichen ihrer Ungeschichtlichkeit werten zu wollen.

7. Die hier versuchte Aufhellung der Mt-Komposition erwies zum mindesten die Möglichkeit, wenn nicht Wahrscheinlichkeit, daß die Petrusverheißung, die sich bedenkenlos als redaktioneller Einschub aus dem Kontext herauslösen läßt, dem Evangelisten bereits als Überlieferungseinheit vorlag. Die Tatsache der sekundären Einfügung der VV. 18. 19 in den Rahmen des Cäsareabekenntnisses spricht als solche schon deshalb nicht gegen diese Möglichkeit, weil die Worte σὺ εἶ Πέτρος ..., im beachtenswerten Unterschied zu V. 17, sehr wohl ohne eine Rahmenerzählung tradiert werden konnten, nämlich als an Petrus gerichtete Jesusworte. Ihre Präsenz an unserer Stelle, nämlich als Gegenstück zum überlieferten Simonbekenntnis σὺ εἶ ὁ Χριστός (Mk 8, 29), erklärt sich jedenfalls am einfachsten und plausibelsten, wenn der Evangelist nicht erst eine Deutung des Petrusnamens schaffen mußte und wollte, sondern eine solche in der analogen Formulierung σὺ εἶ Πέτρος bereits vorfand; ganz abgesehen von der gut begründeten Annahme, daß V. 18 (wenigstens bis τὴν ἐκκλησίαν) schon aramäisch konzipiert sein mußte, ja daß Jesus selbst irgendwann einmal den Sinn der aus sich selbst und dem atl.-jüdischen Bildwortgebrauch nicht ohne weiteres eindeutigen Kephabezeichnung erklärt haben mußte.

8. Die Frage nach der eigentlichen Überlieferungsgeschichte der Petrusverheißung, ihrer Echtheit und ursprünglichen Einheitlichkeit liegt nicht mehr im Rahmen dieser Untersuchung; desgleichen die

Frage nach dem möglichen ursprünglichen Ort, dem Wann der Petrusverheißung, die nicht zu trennen ist von der Frage nach den kirchenstiftenden Akten Jesu. Ganz allgemein wird man vermuten können, daß Jesus vom Neubau seiner Kirche erst nach der Anbahnung einer Scheidung zwischen Volk und Jünger sprach, nachdem er den engeren Jüngerkreis in den Gedanken seiner Lebenshingabe als „λύτρον für die Ungezählten" (Mk 10, 45) eingeweiht, ja von der Besiegelung des „neuen Bundes" durch sein Blut gesprochen hatte, der als solcher auf „die messianische Neukonstituierung des Gottesvolkes" hinzielt[69]; möglicherweise also erst als der Auferstandene.

(Abgeschlossen am 6. September 1957.)

Die Kirche als „Leib Christi" und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus[1]

Von Joseph Reuss, Regensburg

A. Wikenhauser schrieb in seinem Werke „Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus", (Münster i. W. ²1940) 84: „Die Vorstellung von der Kirche als dem Leib Christi ist eines der schwierigsten Kapitel der paulinischen Theologie." So ist es nicht verwunderlich, wenn trotz zahlreicher Untersuchungen[2] in vielen Punkten dieses Fragenkomplexes noch keine Einigkeit erzielt werden konnte. Man kann als Hauptprobleme bezeichnen a) die Frage nach der Deutung des Terminus σῶμα Χριστοῦ in den fraglichen Stellen; b) die Frage nach dem Verhältnis der Aussagen über σῶμα Χριστοῦ in 1 Kor und Röm auf der einen und in Kol und Eph auf der anderen Seite; c) die Frage nach der Herkunft der Vorstellung von

[69] O. Cullmann, Art. Πέτρος, in: TWNT VI, 106, 19 ff.

[1] Rektoratsrede, gehalten am 17. November 1956 in Regensburg, für den Druck etwas geändert und erweitert.

[2] Die neuere Literatur zu dieser Frage findet man verzeichnet bei J. Dupont, Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul (Univ. cath. Lovan. Diss. Ser. II. tom 40), Louvain-Paris 1949, 427, Anm. 1. Aus den letzten Jahren wären nachzutragen: E. Percy, Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe, Lund 1946; H. Schlier und V. Warnach, Die Kirche im Epheserbrief (Beiträge zur Kontroverstheologie I), Münster i.W. 1949; E. Percy, Zu den Problemen des Kolosser- und Epheserbriefes: ZNW 43 (1950/51) 178—194; L. Cerfaux, Le Christ dans la Théologie de saint Paul (Lectio divina 6), Paris 1951; E. Best, One Body in Christ, London 1955; F. Mußner, Christus, das All und die Kirche (Trierer Theol. Studien 5), Trier 1955; P. Benoit, Corps, Tête et Plérôme dans les épîtres de la captivité: RB 63 (1956) 5—44; H. Schlier, Corpus Christi: RAC III, 437—453; A. Wikenhauser, Die Christusmystik des Apostels Paulus, ²Freiburg 1956; V. Warnach, Kirche und Kosmos, in: Gesammelte Arbeiten zum 800jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach am 24. August 1956, hrsg. v. H. Emonds, Düsseldorf 1956, 170—205.

der Kirche als σῶμα Χριστοῦ. Wenn man nur die letzten Veröffentlichungen katholischer Gelehrter in deutscher Sprache zu diesem Thema überprüft[3], so kann man feststellen, daß im Einzelfall die Erklärungen der betreffenden Paulustexte weit auseinandergehen und man in den oben genannten Punkten wenig einig ist. Wir wollen, der geschichtlichen Entstehung der Briefe folgend, die einzelnen Texte untersuchen und zu verschiedenen neu aufgeworfenen Problemen Stellung nehmen.

I.

Die Lehre von der Gemeinde, bzw. der Kirche als „Leib Christi" taucht zum ersten Male im 1 Kor auf, wird nur kurz im Röm erwähnt und findet ihre volle Darstellung erst im Kol und besonders im Eph. Der Grund für diese Tatsache dürfte darin liegen, daß die Verhältnisse in Korinth, wo sich vier Parteien gebildet hatten und wo große Zwietracht wegen der ungleichen Verteilung der Charismen entstanden war, die Einheit und Einmütigkeit der Gemeinde stark bedrohten. Im Eph handelt Paulus von der einen Kirche, die aus Juden und Heiden besteht. Wir können daraus schließen, daß der Apostel die Idee von der Gemeinde bzw. der Kirche als „Leib Christi" nicht um ihrer selbst willen einführt, sondern im Kampf um die Einheit[4], um daraus die notwendigen Folgerungen für die Paränese ziehen zu können. Damit hängt wohl auch eine andere Tatsache zusammen: Paulus entwickelt weder in den Hauptbriefen noch in den Gefangenschaftsbriefen ausführlich seine Idee von der Kirche als „Leib Christi". An den wenigen Stellen in 1 Kor und Röm setzt Paulus sie als bekannt bei seinen Lesern voraus, und auch in den Gefangenschaftsbriefen, wo diese Idee viel mehr im Mittelpunkt steht, legt er seine Gedanken nicht ausführlich dar. In diesem Umstand liegt eine Schwierigkeit für die Erklärung der einzelnen Stellen.

Der erste Text, der für unsere Untersuchung in Frage kommt, ist 1 Kor 6, 12—20[5]. Paulus wendet sich in dieser Perikope gegen die Entehrung des Leibes durch die Unzucht. In falscher Auffassung der christlichen Freiheit wurde in Korinth die Behauptung aufgestellt, daß der Verkehr mit der Dirne — ähnlich wie das Essen für den Leib — sittlich indifferent sei (V. 13). Demgegenüber weist Paulus auf den wesentlichen Unterschied hin: Der Leib ist nicht für die Unzucht, sondern für den Herrn da und der Herr für den Leib

[3] Vgl. die oben bereits genannten Werke von H. Schlier und V. Warnach, Die Kirche; F. Mußner, Christus; H. Schlier, Corpus; A. Wikenhauser, Die Christusmystik; V. Warnach, Kirche und Kosmos.

[4] Das haben A. Wikenhauser, Die Kirche 88. 154f und F. Mußner, a. a. O. 118 gut hervorgehoben.

[5] L. Cerfaux, La Théologie de l'Église suivant S. Paul, ²Paris 1948, 213—215.

V. 13b. Gott wird uns, d. h. unsere Leiber, nicht wie die Speisen vernichten, sondern auferwecken, so wie er einst den Herrn auferweckt hat (V. 14). Was bedeutet σῶμα in V. 13? Nach dem Zusammenhang bezeichnet es den ganzen Menschen, und zwar nach seiner leiblichen Seite, da Paulus zwischen „Leib" in V. 13b und „uns" in V. 14 wechselt. Das geht ferner aus 6, 19 hervor, wo er τὸ σῶμα ὑμῶν einen Tempel des Heiligen Geistes nennt, während er in 1 Kor 3, 16; 2 Kor 6, 16 die Christen als Tempel Gottes kennzeichnet. Σῶμα bedeutet hier also den ganzen Menschen, aber in besonderer Berücksichtigung seiner leiblichen Seite[6]. Wenn Paulus gerade diese leibliche Seite betont, dann aus dem Grunde, weil „bei dem Geschlechtsverkehr, um den es sich hier handelt, die leibliche Seite des Menschen hauptsächlich in Funktion tritt"[7].

Die beiden folgenden Argumente V. 15—18 und V. 19—20 sollen die enge Verbundenheit der Christen mit Christus dartun, wie sie V. 13b vorgelegt wird. In V. 15a lautet das erste Argument: „Wißt ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind?" Die Gleichung: Die Leiber der Christen = Glieder Christi kommt in dieser Weise nur hier im NT vor. Da aber, wie wir oben schon darlegten, σῶμα den ganzen Menschen bezeichnet mit besonderer Betonung seiner leiblichen Seite, heißt dies nichts anderes, als daß die Christen von Korinth Glieder Christi sind. Der Apostel macht hier eine wichtige theologische Feststellung: Dadurch daß die Korinther Christen sind, sind sie Glieder Christi, d. h. sie treten auch nach der physisch-leiblichen Seite in die engste Seins- und Lebensgemeinschaft mit dem pneumatischen Christus.

Die Art dieses Gliedseins der Christen von Korinth geht aus der Folgerung hervor, die Paulus in V. 15b—17 zieht. So wie es sich bei dem Verkehr mit der Dirne um eine sehr reale Verbindung handelt, so besteht auch zwischen Christus und den Korinthern eine sehr reale Einheit. Die Verbindung zwischen den Christen und Christus wird nämlich auf der einen Seite verglichen, auf der anderen entgegengesetzt einer realen, physischen Verbindung, nämlich der sexuellen Verbindung von zwei Menschen. In beiden Fällen bezeichnet Paulus diese Verbindung mit dem nämlichen Terminus: Ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ V. 16 — ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ V. 17[8]. Der Nachdruck

[6] Hauck in: TWbNT III, 806, Anm. 58; vgl. R. Bultmann, Theologie 189; L. Cerfaux, Le Christ 212; E. Percy, Der Leib 11—14; E. Best, a. a. O. 75. 221; O. Cullmann, Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten: TZ 12 (1956) 126—156, näherhin 138 ff.

[7] A. Wikenhauser, Die Kirche 104; vgl. L. Cerfaux, La Théologie 213.

[8] Zu κολλᾶσθαι vgl. W. Bauer, Wörterbuch zum NT[4], s. v. 799; K. L. Schmidt in TWbNT III, 822; κολλᾶσθαι wird in der Septuaginta gebraucht für sexuelle wie religiöse Verbindungen. Vgl. Allo z. St.

liegt dabei auf der Einheit, die einmal zwischen der Dirne und ihrem Gefährten (ἓν σῶμα) und dann zwischen den Christen und Christus entsteht (ἓν πνεῦμα) und die mit dem Schriftwort Gen 2, 24 begründet wird. Es handelt sich also um eine reale Verbindung, die eine Einheit bewirkt. Aber bei der Dirne und ihrem Gefährten entsteht ein einziges σῶμα, bei der Verbindung zwischen Christus und den Christen ein einziges πνεῦμα. Daß Paulus hier πνεῦμα gebraucht, „hat offensichtlich darin seinen Grund, daß er eben im Anschluß an Gen 2, 24 geäußert hat, wer sich der Dirne hingibt, mit ihr ein Leib ist, und dann um des Gegensatzes willen zwischen dieser Verbindung und der mit dem Herrn nicht noch einmal dasselbe Wort gebrauchen konnte"[9]. Er meint wohl mit πνεῦμα das σῶμα πνευματικόν des auferstandenen, verherrlichten Christus, dessen Glieder die Christen geworden sind. Wenn wir mit anderen Worten diesen Gegensatz ausdrücken wollen, so können wir sagen: Die Dirne wird durch die Hingabe (im Geschlechtsverkehr) an den Gefährten mit diesem ein σῶμα σαρκικόν, die Christen von Korinth werden durch die Hingabe an Christus mit diesem ein σῶμα πνευματικόν[10]. Dieser Gegensatz zwischen σάρξ und πνεῦμα nimmt aber nichts hinweg von der Realität des σῶμα. Die Verbindung der Christen von Korinth mit Christus wird ganz analog dem Verhältnis von Mann und Frau in der Geschlechtsgemeinschaft dargestellt, da ja ähnlich wie Eph 5, 31 Gen 2, 24 zitiert wird. Nach dem Schriftwort bedeutet das aber ein „Einswerden zweier Personen, eine Verschmelzung zweier Menschen zu einem einzigen Wesen, gewissermaßen zu einer Person"[11]. Damit wird die wichtige Aussage gemacht, daß die einzelnen Christen von Korinth mit dem individuellen, pneumatischen Christus in engster Seins- und Lebensgemeinschaft stehen, ja gewissermaßen zu einer Person zusammenwachsen, ohne daß freilich die beiden Ich verschmelzen[12].

Wie diese Gliedschaft der Christen von Korinth entsteht, sagt Paulus hier nicht ausdrücklich. Nachdem aber in dem unmittelbar vor dieser Perikope stehenden V. 11 von der Taufe die Rede ist,

---

[9] E. Percy, Der Leib Christi in den paulin. Homologumena und Antilegomena, Lund-Leipzig 1942, 15; vgl. auch E. Best, a. a. O. 76, Anm. 2.

[10] Nach F. Mußner, a. a. O. 119f handelt es sich bei der Verbindung mit der Dirne V. 16 um eine „fleischlich-körperliche Verbindung, in V. 17 dagegen um eine pneumatische". Ist aber nicht darüber hinaus auch eine wichtige Aussage gemacht über das, was durch die Hingabe an die Dirne, bzw. an Christus, d. h. durch die beiden Verbindungen entsteht? In dem einen Falle bei der Dirne eben ein σῶμα σαρκικόν, im anderen Falle bei Christus ein σῶμα πνευματικόν, an dem die Christen von Korinth dann μέλη Χριστοῦ sind. Vgl. E. Percy, Der Leib 14f; P. Benoit, Corps 13; A. Wikenhauser, Die Kirche 105f; E. Best, a. a. O. 76.

[11] A. Wikenhauser, Die Kirche 108.

[12] Vgl. A. Wikenhauser, Die Christusmystik 43f.

dürfen wir wohl annehmen, daß der Apostel auch in unseren Versen an die Taufe denkt. Es wäre dann wenigstens aus dem Zusammenhang ein Hinweis auf die Entstehung der Gliedschaft der Christen gegeben, und wir könnten sagen: Die Christen von Korinth sind dadurch Glieder Christi geworden, daß sie, auch nach ihrer physisch-leiblichen Seite, mit dem individuellen, pneumatischen Christus vereinigt sind durch die sakramentale Verbindung mit seinem Tode und seiner Auferstehung, die in der Taufe erfolgte.

Der sachliche Sinn dieser Perikope ist also: Die einzelnen Christen von Korinth sind Glieder Christi, sie stehen in engster Seins- und Lebensverbindung mit dem individuellen, pneumatischen Christus, mit dem sie eine reale Einheit bilden. Wenn Paulus an unserer Stelle auch nicht formell vom „Leibe Christi" spricht, so liegt doch die Vorstellung vom „Leibe Christi" zugrunde.

Hingewiesen sei noch darauf, daß Paulus diese Lehre bei seinen Lesern als bekannt voraussetzt (beachte das dreifache οὐκ οἴδατε in V. 15. 16. 19) und einfach in seiner Beweisführung benutzt. Auf das zweite Argument V. 19—20 brauchen wir hier nicht weiter einzugehen.

Noch wichtiger für unser Thema ist die nächste Stelle 1 Kor 10, 16—17[13]. Paulus warnt die Christen vor der Teilnahme an den heidnischen Kultmahlzeiten 1 Kor 10, 19—22, weil das nach seiner Auffassung zu einer Gemeinschaft mit den Dämonen führt. Die Christen treten aber durch das eucharistische Mahl in reale Verbindung mit dem pneumatischen Christus selbst: V. 16 „Der Segensbecher, den wir segnen, ist er nicht Anteilhabe am Blute Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Anteilhabe am Leibe Christi?" Leib und Blut Christi meinen hier den erhöhten, pneumatischen Christus, der ja mit dem historischen Christus identisch ist und nur in anderer Seinsform existiert. Κοινωνία, Anteilhabe besagt mehr als μετέχειν, teilnehmen; es drückt ein enges Verbundensein aus, ein Einswerden[14], hier mit dem erhöhten, pneumatischen Christus. Paulus will also sagen, daß das Trinken des eucharistischen Bechers und das Essen des eucharistischen Brotes ein Einswerden mit dem Leibe und Blute Christi, d. h. mit der Person des erhöhten, pneumatischen Christus vermittelt. Der folgende V. 17, eine Zwischenbemerkung des Apostels, legt nun die Wirkung der Eucharistie dar: „Weil ein Brot, sind ein Leib wir viele; denn wir alle haben an dem einen Brote Anteil." Εἷς ἄρτος wird von manchen Erklärern als numerisch einziges Brot verstanden, das als eucharistisches Element verwendet wurde. Wahr-

[13] Vgl. L. Cerfaux, Le Christ 265. 267.
[14] Vgl. Hauck in TWbNT III, 806; A. Wikenhauser, Die Kirche 110.

scheinlicher aber dürfte es ein und dasselbe Brot[15] bezeichnen, nämlich das eucharistische, das der eine verklärte Leib Christi ist. Die wichtigste Frage ist hier: Was bedeutet in V. 17 ἓν σῶμα? Ist σῶμα metaphorisch zu nehmen und bedeutet es die kollektive Einheit der Christen, die Gemeinschaft der Christen, die hier als „Leib" bezeichnet wird? Viele Exegeten verstehen die Worte so. Wahrscheinlicher dürfte aber eine andere Erklärung sein, die durch den Zusammenhang bedingt ist[16]. Sicher bezeichnet σῶμα τοῦ Χριστοῦ in V. 16 den individuellen, pneumatischen Leib des Herrn, mit dem die Christen einswerden, wenn sie das eucharistische Brot genießen. Σῶμα dürfte dann aber in V. 17 den gleichen Sinn haben wie in V. 16. Es ist auch hier zunächst der individuelle, pneumatische Leib Christi, dann aber auch alle jene Christen, die dieser Leib Christi dadurch, daß sie sich mit ihm durch den sakramentalen Ritus des eucharistischen Mahles vereinigt haben, in sich aufgenommen hat. Weil die Christen dieses eucharistische Brot essen und so einswerden mit dem einen verklärten Leibe Christi (V. 16b), sind sie alle zusammen ἓν σῶμα, d. h. ein einziger „Leib". Beide, der individuelle, pneumatische Leib Christi und die einzelnen Christen zusammen bilden ἓν σῶμα[17]. „Dadurch daß die Christen von dem einen Brot essen, in in dem der pneumatische Christus gegenwärtig ist, werden sie ein Leib und zwar sein Leib"[18].

Die wichtigste Stelle, an der sich Paulus am ausführlichsten über die Gemeinde von Korinth als „Leib Christi" verbreitet, ist 1 Kor 12, 12—27[19]. Im Zusammenhang des Textes handelt Paulus 12, 4—11 von den Charismen in Korinth. Er will den Nachweis liefern, daß die Verschiedenheit dieser Gnadengaben nicht zu einer Spaltung innerhalb der Gemeinde führen darf; denn es ist ja der gleiche Geist, der alle diese Charismen bewirkt. Die vielen und verschiedenen Gnadengaben werden dadurch, daß sie einem einheitlichen Prinzip ihr Dasein verdanken, zu einer Einheit zusammengeschlossen. Um eine solche Einheit bei aller Verschiedenheit zu erklären, um den Grundgedanken von V. 4—11 zu erläutern, nimmt Paulus einen Ver-

---

[15] Vgl. W. Bauer, a. a. O. Sp. 417 unten.

[16] Vgl. P. Benoit, Corps 14; L. Cerfaux, La Théologie 203. 212. Anders erklärt die Stelle F. Mußner, a. a. O. 121—125.

[17] Diese Verbindung nennt Cerfaux „identification mystique", wobei natürlich die Persönlichkeit des pneumatischen Christus wie die der mit ihm aufs engste verbundenen Christen völlig gewahrt bleiben. Da nur der pneumatische Leib Christi infolge seiner pneumatischen Seinsweise die Fähigkeit erlangt hat, alle Christen als Glieder in sich aufzunehmen, so dürfte der Hinweis Mußners nichts besagen, daß „auch die Teilnehmer an den dämonischen Kultmahlzeiten sich nicht mit den Dämonen identifizieren" (122).

[18] A. Wikenhauser, Die Kirche 112f.

[19] Vgl. A. Wikenhauser, Die Kirche 90—100; L. Cerfaux, Le Christ 265.

gleich mit dem menschlichen Leibe zu Hilfe. Es wird aber nicht, wie man erwarten sollte, das πνεῦμα, von dem in V. 11 die Rede war, mit dem menschlichen Leib verglichen, sondern ὁ Χριστός. Paulus springt also in der Anwendung des Bildes von πνεῦμα auf ὁ Χριστός über. Der Apostel will mit diesem Vergleich nur eine ganz bestimmte Wahrheit von der Gemeinde, die ihm bereits als „Leib Christi" vorschwebt, deutlich machen. Bei diesem Vergleich wird die Bildhälfte vollständig dargelegt, die Sachhälfte aber nur angedeutet: V. 12: „Denn wie der Leib einer ist und viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, trotz ihrer Vielheit, ein Leib sind, so auch der Christus"; der Nachsatz dürfte, dem Vordersatz genau entsprechend, in folgender Weise zu ergänzen sein: So (ist) auch der Christus nur einer und hat viele Glieder, alle Glieder aber bilden trotz ihrer Vielheit den einen Christus[20]. Das geht aus V. 13 hervor, der die Begründung des verkürzten Nachsatzes V. 12b bildet: „Denn in einem Geiste sind wir alle zu einem Leib getauft worden" ... „und mit einem Geiste sind wir alle getränkt worden", ebenso aus V. 27: „Ihr seid der Leib Christi." Paulus denkt also an die Einheit „des Christus" bei der Vielheit der Glieder und an die Einheit der „Glieder" unter sich. Die Gemeinde von Korinth bildet zusammen mit Christus einen Leib, „den Christus", nämlich den verherrlichten, pneumatischen Leib Christi, der infolge seiner pneumatischen Seinsweise gleichzeitig alle Christen von Korinth umfassen kann; die einzelnen Christen sind „Glieder" an diesem „Leib"[21]. Beide Tatsachen, die enge reale Verbindung der Christen mit dem Leib Christi und die Gliedschaft der einzelnen Christen an diesem Leibe, konnten wir schon aus den oben besprochenen Stellen 1 Kor 6, 12—20 und 10, 16—17 klarlegen. Ὁ Χριστός[22] in V. 12b bedeutet also den verherrlichten, individuellen Christus, aber nicht allein, sondern mit allen

---

[20] Vgl. dazu A. Wikenhauser, Die Kirche 92; E. Percy, Der Leib 5; L. Cerfaux, La Théologie 206; P. Benoit, Corps 15.

[21] F. Mußner, a. a. O. 129 fragt, „wie man sich die ‚Einbeziehung' aller Gläubigen als Glieder in den verklärten Leib Christi konkret vorstellen und theologisch auf eine saubere Formel bringen soll". Wir können mit A. Wikenhauser, Die Christusmystik 62 antworten: „Wir kommen eben nicht um die Tatsache herum, daß für Paulus der pneumatische Herr (also doch wohl auch seinem pneumatischen Leibe nach, vom Vf. hinzugefügt) in realer Wirklichkeit in den Gläubigen gegenwärtig ist und sie in ihm. Ob ein solches Verhältnis vorstellbar gemacht werden kann, ist eine Frage für sich. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß Christus in pneumatischer Seinsweise existiert und für ihn andere Möglichkeiten realer Gegenwart vorhanden sind als für nur der irdischen Seinsweise angehörige Menschen." Hier möchten wir weiter hinweisen auf die semitische Anschauung von der „inclusive" bzw. „corporate personality", die eine Grundkategorie des paulinischen Denkens darstellt; vgl. E. Best, a. a. O. 184f. 189. 203—207; R. Schnackenburg in MüTZ 6 (1955) 44—47.

[22] Vgl. L. Cerfaux, Le Christ 253; nach ihm bedeutet ὁ Χριστός immer im NT „le Christ personel"; vgl. La Théologie 206, Anm. 2.

Christen von Korinth, die mit diesem Christus vereinigt sind. Die einzelnen Christen sind als „Glieder" infolge ihrer Ausrüstung mit den mannigfachen Charismen verschieden, bilden aber trotz dieser Verschiedenheit und Vielheit mit dem pneumatischen, individuellen Christus eine Einheit, eben „den Christus". Im οὕτως-Satz wird also die Einheit des die Christen von Korinth als „Glieder" umfassenden Herrenleibes verteidigt, der mit dem verklärten, individuellen Leib Christi identisch ist[23].

V. 13a gibt noch ein weiteres wichtiges Moment an, die Entstehung dieses „einen Leibes Christi", des „ὁ Χριστός". Die Christen sind durch die Taufe in diesen einen Leib Christi, in das ἓν σῶμα, d. h. den individuellen, verklärten Leib Christi, eingegliedert worden[24] und zwar ist das geschehen ἐν ἑνὶ πνεύματι, in dem einen Geist, der in der Taufe geschenkt wurde, jenem Geist, der den individuellen, verklärten Leib Christi belebt und durchströmt und durch den dann die Leiber aller Christen, die mit diesem individuellen, verklärten Leibe Christi verbunden sind, belebt werden[25]. Infolge dieser Eingliederung in den verherrlichten, individuellen Leib Christi gibt es

---

[23] 1 Kor 1, 13a geht von dem Gedanken aus, daß die Gemeinde von Korinth „den Christus" darstelle und darum nicht zerteilt werden dürfe. Ähnlich wie 1 Kor 12, 12 dürfte auch hier die Vorstellung vorliegen, daß die Gemeinde von Korinth „der Christus", d. h. der verklärte Christus ist, der infolge seiner pneumatischen Seinsweise alle Christen von Korinth umfaßt und in sich schließt (als „inclusive" oder „corporate personality"). Durch den Parteihader wird diese Einheit „des Christus", nämlich die Einheit der Christen mit dem verklärten Herrn und untereinander, zerteilt und zerrissen. Anders R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus (Münch. Theol. Studien I, 1), München 1950, 16, Anm. 55. Nach ihm ist der „Christus" formelhaft gebraucht für die Gesamtheit der Gläubigen.

[24] Βαπτίζειν εἰς kann hier nur bedeuten, daß der Täufling mit dem σῶμα verbunden wird, vgl. Röm 6, 3; zur Erklärung von βαπτίζειν εἰς vgl. besonders R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen, 18—25. Mit Recht weist aber A. Wikenhauser, Die Christusmystik, 72 darauf hin, daß die Erklärung von βαπτίζειν εἰς als Übereignen an die Person Christi fraglich ist; vgl. a. a. O. 72, Anm. 5 den genannten Aufsatz von K. L. Schmidt im Eranos-Jahrbuch 13 (1945) 213.

[25] Vgl. E. Percy, Der Leib 15f; L. Cerfaux, La Théologie 207—210; O. Casel, Archiv für Liturgiewissenschaft 1 (1950) 302; W. G. Kümmel (bei Lietzmann[4] z. St.); E. Best, a. a. O. 65—73, bes. 69, Anm. 2; P. Benoit, Corps 15 und Anm. 2; V. 13a wird auch in anderer Art übersetzt und verstanden, nämlich, daß der eine Geist, den alle Täuflinge empfangen, den einen Leib (ἓν σῶμα) schafft. Εἰς bezeichnet dann das Ziel oder die Wirkung des Geistempfangs, und das σῶμα ist das Produkt der Taufe. So Joh. Weiß, H. Lietzmann, E. B. Allo, J. Sickenberger z. St.; Oepke (TWbNT I, 537). H. Schlier, Der Brief an die Gal 62, Anm. 3; R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen 23—25. 104; F. Mußner, a. a. O. 126 f. 130. Bedeutet σῶμα, wie wir bereits oben darlegten, den ganzen Menschen in seiner konkreten Realität als lebendige Person mit besonderer Betonung seiner leiblichen Seite, so dürfte in dem βαπτίζειν εἰς ἓν σῶμα eine Analogie mit dem sonstigen paulin. Sprachgebrauch gegeben sein (Röm 6, 3; Gal 3, 27; 1 Kor 10, 2): L. Cerfaux, La Théologie 207 f setzt εἰς ἓν σῶμα in Parallele mit Röm 6, 2. 4 εἰς τὸν θάνατον. Nach E. Best, a. a. O. 70 ist ἓν σῶμα „the Body of Christ", wobei Χριστός als „corporate personality" zu betrachten ist (73).

unter den Christen dann keine nationalen und sozialen Unterschiede mehr. Ob durch V. 13b „mit einem Geiste sind wir alle getränkt worden" die Eingliederung durch die Taufe oder durch die Eucharistie gemeint ist, ist umstritten[26]. Für die Eucharistie scheint mehr zu sprechen einmal die Aufeinanderfolge von βαπτίζειν — ποτίζειν ähnlich wie in 1 Kor 10, 3 f. βαπτίζειν — ἐσθίειν — πίνειν, ferner die Tatsache, daß bereits in 1 Kor 10, 16—17 die Eucharistie als Mittel der Eingliederung in das σῶμα Χριστοῦ genannt wird[27].

Paulus wertet in V. 14—26 dann den Vergleich vom Leib mit seinen Gliedern aus, legt an der im Altertum sehr bekannten Fabel vom Leib und seinen Gliedern die Verschiedenheit der einzelnen Glieder und ihr Zusammenwirken für den einen Leib dar und führt den Nachweis, daß alle Glieder trotz ihrer Verschiedenheit einträchtig füreinander sorgen und für den einen Leib sich einsetzen[28]. V. 27 bringt die Anwendung des Bildes: „Ihr seid Leib Christi, einzeln aber dessen Glieder"[29]. Der Apostel setzt nun die Gemeinde von Korinth mit dem individuellen, verherrlichten Leib Christi gleich, dessen Glieder die einzelnen Christen sind. Nach seiner Auffassung sind die Christen von Korinth durch die Taufe und die Eucharistie mit dem verklärten Leibe Christi, der einst am Kreuze starb und glorreich aus dem Grabe hervorging, ganz real und eng verbunden. Aus dieser Feststellung folgt aber, daß die Christen auch unter sich auf das engste verbunden sind. Bewirkt wird diese Einheit der Christen unter sich durch das eine Pneuma, das sie in der Taufe empfangen haben. Dieses gleiche Pneuma bewirkt aber auch die Verschiedenheit der Christen als Glieder am Leibe Christi, da es eine Differenzierung durch die verschiedenen Gnadengaben herbeiführt. „Der Gedanke an den einen Geist ist nur ein demjenigen an den einen Leib nebengeordneter Gedanke, der die These der Einheit der Gemeinde trotz der Verschiedenheit ihrer Glieder noch unterstreichen will"[30].

---

[26] Vgl. dazu die verschiedenen Erklärungen bei R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen 78—80.

[27] So auch L. Cerfaux, La Théologie 183. 207; P. Benoit, Corps 15.

[28] Auf V. 21 sei dabei besonders hingewiesen. Unter den einzelnen Gliedern wird hier auch das Haupt genannt, aber ohne daß es gegenüber den anderen aufgezählten Gliedern eine besondere Stellung einnimmt. Jedenfalls ist von einer führenden Herrscherstellung oder einem Lebenseinfluß des Hauptes gegenüber dem Leib oder den anderen Gliedern nicht die Rede. Vgl. dazu auch E. Percy, Der Leib 3; P. Benoit, Corps 16.

[29] Daß in V. 27 nur σῶμα Χριστοῦ steht und nicht τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, also der Artikel vor dem Substantiv fehlt, das durch den Genitiv eines Eigennamens näher bestimmt wird, ist ein Semitismus, der im NT häufiger vorkommt, vgl. 1 Kor 10, 21 mit 1 Kor 11, 27; 1 Thess 5, 2 mit 2 Thess 2, 2; vgl. A. Wikenhauser, Die Kirche 100 f; E. Percy, Der Leib 4; E. Best, a. a. O. 105; P. Benoit, Corps 16, Anm. 1.

[30] E. Percy, Der Leib 17.

Eng verwandt mit der eben besprochenen Stelle ist noch der letzte Text aus den Hauptbriefen, Röm 12, 4—5[31]. Nur kurze Zeit nach 1 Kor wurde Röm verfaßt, und so dürfte Paulus den Gedanken von 1 Kor 12, 14—30 hier wieder aufnehmen. Dafür spricht auch der gleiche Zusammenhang. Der Apostel handelt von der Verschiedenheit der Charismen (1 Kor 12, 11; Röm 12, 3) und weist in V. 4 kurz auf die Fabel vom Leib und seinen Gliedern ganz ähnlich wie 1 Kor 12, 4—28 hin. Er vergleicht die Gemeinde in Rom, die er als „einen einzigen Leib in Christus" bezeichnet, mit dem menschlichen Leib: „Denn wie wir in einem einzigen Leib viele Glieder haben, alle diese Glieder aber nicht dieselbe Verrichtung haben, so sind auch wir viele ein einziger Leib in Christus, in unserem gegenseitigen Verhältnis betrachtet aber Glieder." Die enge Verbindung mit 1 Kor 12, 4—28 gibt uns auch den Hinweis, daß wir diese Stelle in ähnlicher Weise erklären dürfen. „Ein Leib in Christus"[32] ist darum nicht eine Metapher für die christliche Gemeinde in Rom, die ähnlich wie im Vulgär-Stoizismus als „Leib" bezeichnet würde, sondern der „Leib Christi", d. h. der verherrlichte Leib Christi selbst, der infolge seiner pneumatischen Seinsweise alle Gläubigen als Glieder in sich faßt, Die einzelnen Christen sind Glieder an diesem „Leib Christi" und stehen untereinander in einem Abhängigkeitsverhältnis. Gerade diese gegenseitige Abhängigkeit wird hier besonders stark hervorgehoben[33].

Fassen wir die theologische Lehre des Apostels aus den behandelten Stellen der Hauptbriefe zusammen, so können wir sagen: Durch die Taufe und Eucharistie werden die Christen von Korinth und Rom in den durch das Kreuzesleiden und die Auferstehung verherrlichten, individuellen Leib Christi aufgenommen und bilden mit ihm zusammen nun einen einzigen „Leib", den „Leib Christi", „den Christus". Infolge seiner durch die Auferstehung erlangten pneumatischen Seinsweise kann der individuelle Leib Christi die Christen als „Glieder" in sich aufnehmen, so daß diese „Glieder Christi" werden und damit zur personalen Lebensgemeinschaft mit Christus gelangen, ohne daß das Personsein Christi und der Christen angetastet wird. Diese Glieder sind aber nicht gleich, sondern infolge der Ausstattung mit den mannigfachen Gnadengaben verschieden. Durch ihre Ein-

---

[31] Vgl. L. Cerfaux, La Théologie 205.

[32] Daß Paulus hier nicht ἓν σῶμα Χριστοῦ. sondern ἓν σῶμα ἐν Χριστῷ gebraucht, hat seinen Grund darin, daß der Nachdruck hier auf der Einheit (ἓν) liegt, „ein einziger Leib Christi" aber sachlich wie sprachlich unmöglich wäre; vgl. A. Wikenhauser, Die Kirche 101; E. Percy, Der Leib 6; ferner die Bemerkung von L. Cerfaux, La Théologie 212, Anm. 1 über die paulin. Sprache und den Wechsel zwischen Genitivgebrauch und den mit Präpositionen gebildeten Formeln.

[33] Vgl. S. Lyonnet, Les épîtres de Saint Paul aux Galates, aux Romains (La Sainte Bible), Paris 1953, z. St.

gliederung in den Leib Christi stehen die einzelnen Christen gegenseitig in einem engen Verhältnis. Konstituiert wird dieser „Leib Christi" durch das Pneuma, das alle Christen in der Taufe empfangen.

Auf zwei wichtige Tatsachen sei noch besonders hingewiesen. Paulus spricht in den Hauptbriefen immer nur von den Christen von Korinth und Rom, zu denen er sich in 1 Kor 10, 17; 12, 13 selbst mitzählt, aber niemals von der Kirche schlechthin. Wohl sind die Gemeinden von Korinth und Rom Repräsentanten der Gesamtkirche, aber daß die Gesamtkirche der „Leib Christi" ist, wird niemals ausgesagt. Über das Verhältnis des individuellen, verherrlichten Christus zu den in seinen pneumatischen Leib aufgenommenen Christen, die Glieder seines Leibes sind, oder über das Verhältnis des individuellen, verherrlichten Christus zu seinem Leibe überhaupt spricht sich Paulus in den Hauptbriefen nicht aus[34]. Wir dürfen daraus schließen, daß hier noch eine unfertige und unvollkommene Idee vom „Leibe Christi" vorliegt, die erst in den späteren Gefangenschaftsbriefen zu einer vollen Klärung geführt wird.

II.

Es erhebt sich nun die Frage: Wie kommt Paulus zu der Vorstellung, daß die Gemeinde von Korinth oder von Rom der „Leib Christi" ist? Es sind heute vor allem zwei Meinungen, die den Ursprung der paulinischen Idee vom „Leibe Christi" erklären wollen. Die erste findet den Ursprung dieser Idee in dem stoischen Organismusgedanken, der den gesamten Kosmos oder den Staat oder eine Stadt als eine organisch gegliederte Gemeinschaft betrachtet, in der trotz aller Verschiedenheit der einzelnen Teile und Glieder eine Einheit herrscht[35]. Paulus habe diese Vorstellung aus dem Vulgär-Stoizismus, also aus seiner Umgebung, entnommen und mit seiner eigenen Idee von der Christusverbundenheit aller Christen mit Christus, mit dem Gedanken des ἐν Χριστῷ εἶναι, verbunden und so sei er zu der Vorstellung des „Leibes Christi" gekommen[36]. Gegenüber dieser Meinung müssen wir sagen, daß wesentliche Unterschiede bestehen zwischen der Idee vom „Leibe Christi" in den paulinischen Hauptbriefen und der Auffassung vom Kosmos oder einer Gemeinschaft (Staat oder Stadt) als „Leib" im Vulgär-Stoizismus. Denn 1. sind die Gläubigen von Korinth oder Rom nach Paulus nicht irgendein

---

[34] Vgl. E. Percy, Der Leib 50; J. Dupont, Gnosis 452.

[35] Vgl. A. Wikenhauser, Die Kirche 130—143; J. Dupont, Gnosis 431 bis 438; H. Schlier in RAC III, 439—444.

[36] Vgl. P. Benoit in RB 47 (1938) 115—119, bes. 118, der aber jetzt eine andere Auffassung vertritt, vgl. RB 63 (1956) 6; F. Mußner, a. a. O. 134—137.

„Leib" oder werden mit einem „Leibe" verglichen, sondern sie sind der „Leib Christi" 1 Kor 12, 27, oder „der Christus" 1 Kor 12, 12[37]; 2. ist nach Paulus das wesentliche und konstitutive Element in der Idee vom „Leibe Christi" die Verbindung der Christen mit Christus, die durch die Taufe und die Eucharistie bewirkt wird, aus der dann die Verbindung der einzelnen Christen untereinander als Einheit resultiert; 3. wird der „Leib Christi" nicht auf natürliche Weise, sondern durch das eine Pneuma konstituiert, das alle Christen in der Taufe empfangen und das auch die verschiedenen Gnadenausstattungen der einzelnen Christen als Glieder am „Leibe Christi" bewirkt. Paulus benutzt aber an zwei Stellen (1 Kor 12, 12—30; Röm 12, 4—5) stoisches Gedankengut und stoische Vorstellungen, um den Christen von Korinth und Rom die Einheit der Christengemeinde bei aller Verschiedenheit ihrer Glieder infolge der verschiedenen Charismen als „Leib Christi" zu illustrieren[38]. Der Apostel nimmt also ein Bild und einen Vergleich aus seiner hellenistischen Umwelt, um eine echt paulinische Lehre zu erhellen und zu veranschaulichen.

Eine zweite Auffassung sieht den Ursprung der paulinischen Idee in dem gnostischen Mythus vom Urmenschen[39]. Hängt Paulus von diesem gnostischen Mythus ab? Wir halten das für recht unwahrscheinlich[40]. Denn 1. stammen alle Texte, in denen uns dieser Mythus entgegentritt, aus einer späteren Zeit, d. h. aus einer Zeit nach den paulinischen Briefen, und es ist kritisch bis heute nicht gesichert, daß Paulus von ihnen abhängig ist. Wir können in keiner Weise aus anderen Stellen der Paulusbriefe den sicheren Nachweis liefern, daß Paulus diesen gnostischen Mythus gekannt hat[41]; 2. ist die Hauptidee in diesem Mythus gewöhnlich die Vorstellung von dem himm-

---

[37] Vgl. E. Percy, Der Leib 3.

[38] Vgl. A. Wikenhauser, Die Kirche 99; P. Benoit, Corps 14; E. Best, a. a. O. 84 f.

[39] Vgl. H. Schlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief, Tübingen 1930; E. Käsemann, Leib und Leib Christi, Tübingen 1933; R. Bultmann, Theologie des NT, Tübingen 1953, 178 f.

[40] Vgl. E. Percy, Der Leib 39—41; ZNW 43 (1950/51) 194; L. Cerfaux, La Théologie 280—282; F. Mußner, a. a. O. 160—173; J. Dupont, Gnosis 429. V. Warnach, Kirche und Kosmos 183 glaubt, daß „bei der eigenartigen Prägung der Terminologie und Vorstellungswelt des Epheser- und Kolosserbriefes ... mit der Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit der wenigstens missionarisch-taktischen Bezugnahme auf gnostische Ideen und Motive gerechnet werden muß".

[41] Gegenüber dem Hinweis auf eine vorchristliche Gnosis von V. Warnach, Kirche und Kosmos 184, Anm. 59, auf „unverkennbar gnostische Züge" in den Sektenschriften von Qumrân und auf „engste Beziehungen" zwischen der jüdischen Gnosis und dem NT scheint immer noch größte Skepsis angebracht zu sein, besonders wenn man die so nüchternen und sachlichen Untersuchungen von F. Nötscher, Zur theologischen Terminologie der Qumrân-Texte (BBB 10), Bonn 1956, bes. 19—21. 38—79. 82—86 heranzieht. Es handelt sich bis jetzt nur um Vermutungen, aber nicht um sichere, bewiesene Tatsachen.

lischen Anthropos, der Haupt des Leibes ist und der in den Kosmos herabsteigt, um die einzelnen Lichtteile, seine Glieder, aus den Fesseln der Materie zu befreien und mit in den Himmel zu nehmen. Eine solche Vorstellung kommt aber bei Paulus in den Hauptbriefen überhaupt nicht vor[42]; 3. scheint ein Zurückgehen auf den gnostischen Mythus auch gar nicht notwendig, weil wir die Idee vom Leibe Christi aus anderen Vorstellungen bei Paulus erklären können.

In seiner heilsgeschichtlichen Sicht[43] betrachtet Paulus Christus als Gegentyp Adams, des ersten Menschen. Wie Adam das Haupt der irdischen Menschheit war, so wird Christus das Haupt der neuen Menschheit, die nach dem Bilde Gottes wiederhergestellt wird und einst Gottes Art an Leib und Seele zur Schau tragen wird (1 Kor 15, 21 f. 45—49). Wie durch den ersten Adam Sünde und Tod in die Welt gekommen sind, so wird der zweite Adam, Christus, der Bringer von Gnade und Leben, aber in ungleich höherem Maße, als es der erste Stammvater für alle Verlorenen war (Röm 5, 12—21). Weil Christus Anfang (ἀπαρχή 1 Kor 15, 20) im Sinne eines Stammvaters der neuen Menschheit im Gegensatz zu Adam, dem Stammvater der alten Menschheit, ist, kann von ihm Gnade und Heil auf andere übergehen[44]. Beachtenswert ist bei der Darstellung dieser Gedankengänge, daß dabei die Menschheit Christi besonders betont wird (Röm 5, 15 ἀνθρώπου; 1 Kor 15, 21 δι' ἀνθρώπου 1 Kor 15, 47 ὁ δεύτερος ἄνθρωπος). Gerade kraft seiner Menschheit vermag Christus überaus reiche Gnade auf die Menschen überzuleiten, da er im strengen und eigentlichen Sinn der Mittler für die Menschen ist[45]. Der Gedanke von der Bedeutung Christi für das von Gott geschenkte Heil ist für die Theologie des Völkerapostels grundlegend. Es steht für Paulus wie für die gesamte Urgemeinde fest, daß nur durch Jesus Christus die Rettung der ganzen Menschheit erfolgt ist und der Weg zum Heil nur über ihn möglich ist (vgl. Apg 4, 2; Röm 3, 23—25). Nur durch die Verbindung mit Christus und seinem Erlösungswerk wird der sündige Mensch gerechtfertigt und erhält von Gott sein Heil. Darum muß der Christ, will er das Heil erlangen, in engste Verbindung mit Jesus und seinem Heilswerk treten, muß zum Sein ἐν Χριστῷ gelangen[46]. Dieses Sein in Christus ist für Paulus die „entscheidende,

[42] Vgl. E. Best, a. a. O. 85 ff.

[43] Vgl. E. Percy, Der Leib 38—43; ZNW 43 (1950/51) 192, Anm. 47. 49; P. Benoit, Corps 7—12.

[44] Der Gedanke der Adam-Christus-Parallele wird verständlich, wenn man darauf hinweist, daß Paulus hier die semitische Auffassung von der „corporate personality" zugrunde legt. Vgl. E. Best, a. a. O. 34—42. 203—207; R. Schnackenburg in MüTZ 6 (1955) 44—51.

[45] Vgl. R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen 106—110.

[46] Vgl. E. Percy, Der Leib 18; A. Wikenhauser, Christusmystik 6—14. 26—37.

alles in sich begreifende Voraussetzung des Heils", und zwar so, daß „alles, was zum Heil gehört, in und mit dem Sein in Christus unmittelbar gegeben ist"[47]. Paulus denkt dabei an eine überaus enge, seinshaft-reale Verbindung mit dem erhöhten Christus, der auferstanden ist, zur Rechten Gottes sitzt, der jenseitigen Welt angehört und eine pneumatische Seinsform besitzt. Diese reale, objektive Seins- und Lebensverbindung zwischen dem erhöhten Christus und dem Christen beginnt durch Glaube und Taufe (vgl. Röm 6, 3; Gal 3, 27; 1 Kor 1, 13—15). Beide, Glaube und Taufe, sind dafür unzertrennlich verbunden, beide sind notwendig. Dabei ist zu beachten, daß Glaube im paulinischen Sinn die Hingabe an die gesamte Heilsveranstaltung Gottes bedeutet und auch die Taufe einschließt. Besonders in Röm 6, 1—11 legt nun Paulus dar, wie die Taufe uns mit dem Tode Christi aufs engste verbindet, damit wir dann auch an seinem neuen, erweckten Leben teilnehmen[48]. Der Christ hat durch die Taufe Anteil an Christi eigenem Sterben und Auferstehen gewonnen, er ist mit Christus gestorben und mit ihm auferstanden. Diese Aussage kann Paulus nur machen, wenn eine wirkliche Lebensverbindung zwischen Christus und dem Täufling hergestellt worden ist[49].

Durch diese Verbindung des Christen mit Christus in der Taufe erlangt der *ganze* Mensch das Heil. Das neue Leben bedeutet nicht etwa, wie es griechischen und auch gnostischen Auffassungen entspricht, die Befreiung der Seele von der schlechten und feindlichen Materie, sondern die Wiederherstellung von Leib und Seele[50]. Jesus hat als erster nach der Lehre des Paulus den Zugang zum Heil gefunden, weil in seiner Person der Leib der Sünde, den er nach dem Willen des Vaters angenommen hatte (2 Kor 5, 21; Röm 8, 3), am Kreuze getötet wurde und eben diesem Leib das neue Leben in der Auferstehung durch das Pneuma geschenkt wurde (Röm 1, 4). Dieser verherrlichte Christus mit seinem pneumatischen Leib (1 Kor 15, 44 f) ist der Träger und Vermittler des Auferstehungslebens[51]. Mit diesem auferstandenen Christus, also auch seinem verherrlichten, pneumatischen Leibe, muß sich der Christ verbinden und vereinigen, wenn er das Heil erlangen will. Das geschieht durch den sakramen-

---

[47] E. Percy, Der Leib 23 f.

[48] Vgl. E. Percy, Der Leib 25—28.

[49] Vgl. E. Percy (Der Leib 28) sagt, daß „der Gläubige durch die Taufe ... in Christus selbst und zwar in ihn nicht nur als den Auferstandenen, sondern in ihn schon als den, der am Kreuze starb, auf eine ganz reale Weise eingegliedert wird". Vgl. auch R. Schnackenburg in: MüTZ 6 (1955) 44 ff.

[50] Vgl. L. Cerfaux, Le Christ 213.

[51] Vgl. L. Cerfaux, Le Christ 213 f. 264.

talen Ritus der Taufe, durch den der ganze Christ, also auch seinem Leibe nach, mit dem pneumatischen Christus vereinigt wird. Diese Verbindung des Christen mit Christus muß als objektive Realität verstanden werden. Paulus denkt nicht einen Augenblick nur an eine spirituelle, rein geistige Auferstehung der Christen[52]. Die sakramentale Verbindung tendiert von vorneherein auf die künftige Leibesauferweckung (vgl. Röm 6, 8; 8, 11), und der verherrlichte, auferstandene Leib des Christen wird ein wirklicher, wenn auch kein stofflicher Leib mehr sein; es ist der gleiche physische Leib, der nun in die pneumatische Seinsweise umgewandelt wurde[53].

Das σῶμα des Gottmenschen Jesus Christus hat in seinem Erlösungswerk, in seinem Leiden und seiner Auferstehung, also im gesamten Heilswirken, eine ausschlaggebende Rolle gespielt. Mit dem pneumatischen, verherrlichten σῶμα des erhöhten Gottmenschen tritt nun auch der Christ in engste Verbindung. Durch die Taufe wird die Eingliederung in das σῶμα Χριστοῦ vollzogen; „die Taufe hat die Christen dem Leibe Christi eingegliedert, bzw. sie zum Leibe Christi gemacht"[54]. Freilich handelt es sich bei dieser realen, sakramentalen Verbindung um die Wirklichkeit einer neuen, nämlich der eschatologischen Ordnung, die in diesem Äon zwar verborgen, aber darum nicht weniger real ist.

Diese Überlegungen lassen uns nun besser die Herkunft und den tiefen Sinn der Idee der Christengemeinde oder der Gesamtkirche als „Leib Christi" bei Paulus verstehen. Dieser Terminus schließt immer die Beziehung zum individuellen Leib Christi ein, d. h. dem am Kreuze getöteten und glorreich aus dem Grabe auferstandenen und pneumatisch-verherrlichten Leib Christi. Der „Leib Christi" hört nie auf, der individuelle Leib Christi zu sein; aber er nimmt in sich alle jene Christen auf, die sich mit ihm durch den sakramentalen Ritus der Taufe vereinigen, so daß sie dann seine Glieder sind. Der Leib Christi weitet sich aus, baut sich auf, wächst, um die ganze Kirche zu umfassen. A. Wikenhauser sagt dazu: „Paulus stellt sich also offenbar Christus hier als eine auf alle Christen übergreifende und sie zu einer Gesamtheit zusammenschließende Persönlichkeit vor"[55]. Man darf sich den individuellen, pneumatischen Christus,

---

[52] Vgl. R. Bultmann, Theologie 189.

[53] „Der Auferstehungsleib wird freilich kein fleischlicher Körper mehr sein (1 Kor 15, 50), kein σῶμα ψυχικόν oder χοικόν, sondern ein σῶμα πνευματικόν (1 Kor 15, 44—49), ein σῶμα τῆς δόξης (Phil 3, 21; vgl. 2 Kor 3, 18)." R. Bultmann, a. a. O. 189.

[54] A. Wikenhauser, Christusmystik 76; vgl. E. Percy, Der Leib 18—34.

[55] A. Wikenhauser, Christusmystik 76; vgl. V. Warnach, Die Kirche 11 f. 37; E. Percy, Der Leib 43—46.

mit dem die Christen diese enge Seins- und Lebensgemeinschaft eingehen, nicht, wie es so oft geschieht, nur als ein „geistiges Fluidum", als eine „rein geistige Sphäre" vorstellen, in die etwa der Christ durch das Sakrament der Taufe hineingetaucht wird oder von der er umströmt wird[56]; Pauli Vorstellung ist viel realer und konkreter: Der Christ wird „Glied" am pneumatisch verklärten Leib Christi. Trotz dieser realen, sakramentalen Aufnahme der Christen in den pneumatischen Leib Christi, durch die sie mit Christus zu einer Einheit verwachsen, wie sie enger nicht mehr gedacht werden kann, wird das individuelle Sein, das Personsein Christi und der Christen, die mit ihm als Glieder verbunden sind, in keiner Weise angetastet[57].

Der Ursprung der Vorstellung von der Kirche als „Leib Christi" liegt also nicht in dem stoischen Gedanken, der die Gesamtheit des Kosmos oder den Staat oder die Stadt als einen Organismus betrachtet, sondern auf dem tieferen Grunde der paulinischen Christologie: Der das Heil schaffende individuelle Leib Christi umfaßt nach seiner Verklärung alle, die ihm durch die Taufe real-sakramental eingegliedert werden[58]. Paulus kennt zwar auch jene stoische Vorstellung und benutzt sie, aber nur um die Einheit der Christen unter sich zu veranschaulichen, die aus ihrer sakramentalen Verbindung mit dem verklärten Leibe Jesu Christi entstanden ist.

III.

Gehen wir nun zu den Gefangenschaftsbriefen über, so fällt zunächst der häufige Gebrauch des Terminus „Leib Christi" in diesen Briefen auf[59]. In den Hauptbriefen wurde dieses Thema nur gelegentlich[60] berührt; in den Gefangenschaftsbriefen dagegen nimmt die Idee vom „Leibe Christi" eine zentrale Stellung ein[61]. „Leib Christi" dient zur Bezeichnung der Erlösten; Christus ist der „Erlöser des Leibes" (Eph 5, 23), und wir sind „Glieder seines Leibes" (Eph 5, 30). In „einem einzigen Leib" wurden wir berufen (Kol 3, 15), in „einem einzigen Leib" wurden Juden und Heiden mit Gott versöhnt

---

[56] Vgl. A. Deißmann, Die neutestamentliche Formel „In Christo Jesu", Marburg 1892, 97 f. Mit dieser Auffassung wirkt Deißmann heute immer noch nach.

[57] „Les personnalités ne sont pas confondues par la ‚mystique'", L. Cerfaux, Le Christ 255; vgl. auch E. Best, a. a. O. 190.

[58] Nach E. Best steht hinter dem Begriff „Leib Christi" die Auffassung von Christus als einer „corporate" oder „inclusive personality", a. a. O. 184 ff. 189. E. Best versteht freilich „Leib Christi" als Metapher.

[59] Vgl. A. Wikenhauser, Die Kirche 153 f, wo der Unterschied zwischen den Hauptbriefen und den Gefangenschaftsbriefen dargelegt wird.

[60] Vgl. L. Cerfaux, La Théologie 247.

[61] Vgl. E. Percy, Der Leib 3.

(Eph 2, 16). Der „Leib Christi" ist ein lebendiger Organismus[62], der eng verbunden und hierarchisch gegliedert ist (Eph 4, 11—16), der in sich alle Christen umfaßt und „das Wachstum Gottes wächst" (Kol 2, 19; Eph 4, 16). Dieser „Leib" ist die Kirche (Kol 1, 18. 24; Eph 1, 23; 4, 12; 5, 23); die einzelnen Christen sind „Glieder" (Eph 4, 25), und Christus ist das „Haupt" (Kol 1, 18; 2, 19; Eph 1, 22; 4, 15; 5, 23)[63].

Es fragt sich nun, ob der Terminus „Leib Christi" auch hier eine wesentliche und grundsätzliche Beziehung zum individuellen Leib Christi besagt, also zu dem am Kreuze getöteten, aus dem Grabe auferstandenen und verherrlichten Leib Christi. Auch in den Gefangenschaftsbriefen finden wir den Gedanken von der realen, sakramentalen Eingliederung der Christen in den pneumatischen Leib Christi durch die Taufe. Nach Kol 2, 11—13 werden die Christen durch die Taufe mit Christus so vereinigt, daß sie mit ihm in der Taufe begraben und auch auferweckt werden[64]. Das Ziel ist hier wie in Röm 6, 8 die leibliche Auferstehung und Verklärung bei der Parusie (vgl. Kol 3, 1—4).

Der Gedanke von der realen, sakramentalen Eingliederung der Christen in den individuellen, verherrlichten Leib Christi dürfte sich aus Kol 3, 15[65] und Eph 2, 16 ergeben. Die Erklärung von Eph 2, 16 ist freilich umstritten. Es heißt in diesem Text, daß Christus „die beiden (Juden und Heiden) in einem Leib (ἐν ἑνὶ σώματι) mit Gott durch das Kreuz versöhnen" sollte. Die gewöhnliche Erklärung sieht nun in dem ἓν σῶμα eine Metapher für die eine christliche Gemeinde aus Juden und Heiden[66]. Aber der Textzusammenhang spricht doch dafür, daß es sich hier nur um den Leib handeln kann, in dem die Versöhnung der beiden Menschheitsgruppen, der Juden und der Heiden, mit Gott einmalig stattfand, d. h. um den Leib Christi, der am Kreuze starb. Darauf deuten das ἀποκαταλλάξῃ in der Aktivform und das διὰ τοῦ σταυροῦ hin. Mit ἐν ἑνὶ σώματι in V. 16 wird das ἐν αὐτῷ von V. 15b wieder aufgenommen; außerdem führt eine Verbindungslinie zu ἐν σαρκὶ αὐτοῦ in V. 14. Die Parallele in Kol

---

[62] Vgl. E. Lohmeyer, Die Briefe an die Phil, Kol und an Phm (H. A. W. Meyer[9]), Göttingen 1953, z. St.; E. Percy, Der Leib 48.

[63] Auf die Verbindung mit dem Begriff πλήρωμα können wir hier nicht eingehen.

[64] Vgl. E. Percy, Der Leib 29; R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen 62—67.

[65] Vgl. L. Cerfaux, La Théologie 249f; anders erklären Kol 3, 15 J. Dupont, Gnosis 439; A. Wikenhauser, Die Kirche 168 (ἐν ἑνὶ σώματι = „als ein Leib"); ähnlich F. Mußner, a. a. O. 143, nach dem es begründende Bedeutung besitzt: „Weil ihr doch ein einziger Leib seid."

[66] Vgl. etwa F. Mußner, a. a. O. 99f; A. Wikenhauser, Die Kirche 158f.

1, 22[67] hat den klaren Terminus ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκός. So dürfte mit dem „einen Leib" in V. 16 der Leib Jesu Christi, der am Kreuze starb, gemeint sein[68]. Wie kann aber der Fleischesleib Jesu Christi des Gekreuzigten bereits die Gemeinde aus Juden und Heiden in sich schließen? Wir legten doch oben dar, daß erst der verherrlichte, individuelle Leib Christi infolge seiner pneumatischen Seinsweise in der Lage ist, die Christen in sich aufzunehmen und zu umfassen?[69] Wir möchten das in der Weise erklären, daß Paulus den „einen Leib Christi", d. h. die Kirche aus Juden und Heiden als entwickelte Erscheinung vor sich sieht und *rückblickend* die Bedeutung des gekreuzigten Fleischesleibes Christi für diese Kirche aus Juden und Heiden hervorhebt[70]. Daraus ergibt sich, daß der „eine Leib" Christi, der die Christen aus Judentum und Heidentum umfaßt und so die Gesamtkirche bildet, mit dem am Kreuze geopferten Fleischesleib Christi identisch sein muß; nur ist dieser inzwischen in die pneumatische Seinsweise erhoben worden. Ἐν ἑνὶ σώματι bezeichnet an unserer Stelle also zunächst den individuellen, physischen Leib Christi, der am Kreuze geopfert wurde, dann aber auch alle jene, die der gleiche individuelle, pneumatische Leib Christi in sich schließt, nachdem sie durch Glaube und Taufe in diesen pneumatischen Leib eingegliedert wurden[71]. Der eine Leib in Kol 3, 15 ist dann in ähnlicher Weise zunächst der individuelle Leib Christi, der am Kreuze sein Erlösungswerk vollendet hat, dann aber auch der durch die Auferstehung in die pneumatische Seinsweise erhobene Leib Christi, der alle jene umschließt, die sich durch Glauben und Taufe mit ihm verbunden haben[72].

Den gleichen Gedanken finden wir auch in Eph 4, 4—6[73], wo

[67] F. Mußner erklärt das ἐν Kol 1, 22 instrumental, a. a. O. 129.

[68] Vgl. E. Percy, Der Leib 29. 39. 44; ZNW 43 (1950/51) 191—193; Die Probleme 278—286; P. Benoit, Corps 20; L. Cerfaux, La Théologie 248.

[69] Erst nach Jesu Erhöhung können wir davon sprechen, daß die Kirche „Leib Christi" ist, vgl. E. Percy: ZNW 43 (1950/51) 192.

[70] Eine gewisse Parallele dürfte Eph 5, 25 vorliegen, wo Paulus schreibt, daß Christus seine Kirche geliebt und „sich selbst für sie hingegeben hat". Die Kirche war aber bei Christi Opfer- und Sühnetod noch gar nicht im vollen Sinn vorhanden. Rückblickend würdigt hier Paulus die Bedeutung des Sühnetodes für die Kirche. Vgl. R. Schnackenburg, „Er hat uns mitauferweckt." Zur Tauflehre des Epheserbriefes: Lit. Jhrb. II (Münster i.W. 1952) 178.

[71] E. Percy erklärt das ἐν ἑνὶ σώματι von dem „am Kreuz gestorbenen Leib Christi, der als Stellvertreter sowohl der Juden als auch der Heiden beide in sich schloß" (Die Probleme 284). Diese Auffassung hat nach Percy ihre „Wurzel in dem Gedanken von Christus als dem Stellvertreter der Menschen, als dem zweiten Adam, der alle diejenigen, deren Stellvertreter er ist, auf entsprechende Weise in sich einschließt, wie der erste Adam alle seine Nachkommen in sich einschloß zu jener Stunde, wo er den Tod über diese herabzog" (a. a. O. 289). Vgl. ferner P. Benoit, Corps 20; Les épîtres de S. Paul aux Philippiens etc., Paris 1949, z. St.

[72] P. Benoit, a. a. O., z. St.

[73] Vgl. P. Benoit, L'horizon Paulinien de Épître aux Éphésiens: RB 46 (1937) 359

Paulus schreibt: „Es ist ja nur ein Leib und ein Geist, wie ihr auch bei eurer Berufung nur zu einer Hoffnung berufen wurdet. Es ist nur ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der da ist über allen, durch alle und in allen." Dieser Text, vielleicht aus einer urchristlichen Taufliturgie stammend[74], muß wohl so erklärt werden: Wie es nur einen Gott und Vater von allen gibt, der das Ziel aller ist, und wie es als Weg zu ihm nur einen Herrn gibt, nämlich Christus, mit dem man sich durch den einen Glauben und die eine Taufe verbinden muß, so gibt es, um zu diesem Ziel zu gelangen und auf diesem Wege zu gehen, nur einen Leib und einen Geist. Das ἓν σῶμα ist hier der individuelle, pneumatische Leib Christi, aber erweitert durch alle Christen, die mit ihm durch Glaube und Taufe verbunden und so seinem Leibe, d. i. der Kirche eingegliedert sind. Der eine Geist ist jener Geist, der den individuellen, verklärten Leib Christi und durch ihn alle Christen, die in den verklärten Leib Christi eingegliedert wurden, durchdringt[75]. Wir finden also in den Gefangenschaftsbriefen die drei wesentlichen Vorstellungen vom „Leib Christi", wie sie bereits in den Hauptbriefen vorlagen: 1. die Kirche als der „eine Leib", bestehend aus vielen Gliedern; 2. die Kirche, bestehend aus Juden und Heiden, als der „eine Leib Christi"; 3. die Sicht dieses „Leibes" in Analogie zum menschlichen Körper[76]. Aber es gibt in den Gefangenschaftsbriefen auch einige wesentliche neue Züge, welche die Idee vom „Leibe Christi" der Hauptbriefe weiterentwickeln und modifizieren. Das geschieht in zweifacher Weise. Einmal dadurch, daß der „Leib Christi" in gewisser Weise als Ganzheit, als ἐκκλησία = Gesamtkirche verstanden wird. Weiter dadurch, daß der individuelle, verklärte Christus als κεφαλή, als Haupt der Kirche bezeichnet, vom σῶμα, dem Leib der Kirche unterschieden und ihm gegenübergestellt wird[77].

Eine starke Annäherung von „Leib Christi" an „Kirche" im Sinne von Gesamtkirche können wir bereits in 1 Kor 12, 28 beobachten. Die Gemeinde von Korinth, die Paulus in V. 27 als „Leib Christi" bezeichnete, wird in V. 28 als hierarchisch gegliederte ἐκκλησία betrachtet. Diese Aussage gilt zunächst von der Christengemeinde von Korinth[78], die darin enthaltene Lehre aber bereits von der Gesamt-

---

[74] Vgl. P. Benoit, Corps 21, Anm. 1.

[75] Vgl. P. Benoit, Les épîtres z. St.; anders erklärt Eph 4, 4 J. Dupont, Gnosis 439.

[76] Vgl. E. Percy, Der Leib 47f; J. Dupont, Gnosis 452; F. Mußner, a. a. O. 156.

[77] Vgl. P. Benoit, L'horizon 356—358. 514; A. Wikenhauser, Die Kirche 197—209; R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen 73.

[78] Vgl. P. Benoit, L'horizon 357, Anm. 1.

kirche. Man könnte vielleicht sagen, daß hier die Christengemeinde von Korinth als Repräsentantin der Gesamtkirche erscheint[79]. Einen Schritt weiter geht Paulus in den Gefangenschaftsbriefen. Da wird die Gesamtkirche aus Juden und Heiden mit dem „Leib Christi" identifiziert[80], so, wenn er Kol 1, 18 schreibt: „Er ist das Haupt des Leibes, der Kirche", oder 1, 24: „Ich ergänze an meinem Fleische, was von Christi Leiden noch aussteht, zu Gunsten seines Leibes, der Kirche", oder Eph 1, 22: „Alles hat er ihm zu Füßen gelegt und ihn als Haupt über alles der Kirche gegeben, die sein Leib ist." Dadurch daß Paulus die Gesamtkirche aus Juden und Heiden als „Leib Christi" bezeichnet, unterstreicht er, daß diese Christen eine einheitlich organisierte Gemeinschaft darstellen, eine Ganzheit, gleichsam eine lebendige Person. Sie läßt sich von dem persönlichen, himmlischen Christus unterscheiden, ihm gegenüberstellen, ist ihm untergeordnet und doch aufs engste mit ihm verbunden, da sie nur aus seinen Lebenskräften lebt. So ist die gesamte Kirche als σῶμα Χριστοῦ nicht identisch mit dem individuellen, verklärten himmlischen Christus; sie ist Gegenstand seines Erlösungswerkes, seiner Liebe, seines lebendigen Einflusses. Eph 5, 23—32 erscheint die Kirche noch selbständiger[81], wenn sie als Braut Christus gegenübergestellt wird; sie ist zwar sehr enge mit ihm verbunden, aber doch auch wieder von ihm getrennt, da Christus sie liebt, sich für sie dahingibt, sie reinigt und heiligt.

Die klare Unterscheidung zwischen dem individuellen, verklärten Christus und seinem „Leibe" erscheint besonders deutlich in der Vorstellung von Christus als dem „Haupt des Leibes", der Kirche[82]. Außerhalb des Kol und Eph wird Christus nirgends bei Paulus als „Haupt des Leibes" bezeichnet[83]. Wenn auch der „Leib" mit dem „Haupte" sehr eng, ja unlösbar verbunden ist, so sind beide doch nicht identisch. Das „Haupt" ist Gebieter des „Leibes", es ist aber auch Lebensquelle für den „Leib". Der „Leib" muß dem „Haupte" gehorchen, empfängt aber vom „Haupte" auch seine Lebens- und Wachstumskräfte. Diese Vorstellung vom „Haupte" und dem „Leibe", die beide Größen unterscheidet und zugleich in die engste Verbindung miteinander bringt[84], entwickelt Paulus an folgenden Stellen: In Kol 1, 18 nennt er Christus, den er vorher V. 15 als „Erstgeborenen vor aller Schöpfung" bezeichnet hatte, „in dem,

[79] Vgl. L. Cerfaux, La Théologie 147—151.
[80] Vgl. L. Cerfaux, La Théologie 225 f. 250 f; P. Benoit, L'horizon 356 f.
[81] Vgl. P. Benoit, L'horizon 360.
[82] Vgl. Kol 1, 18; 2, 19; Eph 1, 22; 4, 15; 5, 23.
[83] Vgl. E. Percy, Der Leib 7. 50; P. Benoit, L'horizon 360.
[84] Vgl. P. Benoit, L'horizon 359 f.

durch den und für den alles geschaffen wurde" V. 16, das „Haupt des Leibes, der Kirche". Nachdem der Apostel also in V. 15—17 den Primat Christi in der Ordnung der natürlichen Schöpfung behandelt hat, legt er V. 18—20 den Primat in der Ordnung der übernatürlichen Neuschöpfung. in der Ordnung der Erlösung dar. Haupt des Leibes, nämlich der Kirche, ist Christus erst in einer neuen Phase des göttlichen Heilsplanes, in der Ordnung der Erlösung geworden. Hier ist Christus der „Erstling der Auferstandenen" V. 18 und damit der Anfang einer neuen Menschheit. Noch klarer wird das in Eph 1, 21 ausgesprochen. Nach Schilderung des Triumphes Christi in der Doxa V. 20—21 fährt Paulus fort: „Alles hat er ihm zu Füßen gelegt und ihn als Haupt über alles der Kirche gegeben". In Eph 5, 23 wird Christus als „Haupt der Kirche" auch „Erlöser des Leibes" genannt; damit wird er von der Kirche unterschieden, aber auch sein Lebenseinfluß auf sie hervorgehoben. Schließlich in den beiden letzten Stellen Kol 2, 19; Eph 4, 15 erscheint Christus als Haupt in Herrlichkeit (vgl. Kol 3, 1—2; Eph 1, 20 f; 4, 10), während die Kirche als sein Leib sich noch auf Erden befindet, ihm aber durch die Lebenskraft, die sie von ihm empfängt, entgegenwächst[85]. Nach Eph 4,11 —14 haben die von Christus eingesetzten charismatischen Amtsträger die Aufgabe, den „Leib Christi" aufzubauen. Diese noch unvollkommene Gestalt des „Leibes Christi" ist nur auf Erden denkbar; denn nur hier drohen die Gefahren falscher Lehre und das arglistige Trugspiel der Menschen. Christus dagegen thront als Haupt der Kirche, dem sie entgegenwächst, im Himmel. In einer gewissen Spannung dazu steht freilich Eph 2, 6, wo erklärt wird, daß Gott uns „mitlebendig gemacht hat mit Christus", uns „mitauferweckt und miteingesetzt hat im Himmel in Christus Jesus". Die Lösung dürfte etwa so zu sehen sein: Auf der einen Seite betrachtet Paulus die Christen, die ἐν Χριστῷ sind und unter der Voraussetzung, daß sie auch ἐν Χριστῷ bleiben, als bereits im Himmel eingesetzt; auf der anderen Seite aber schaut er auf die irdisch-vorübergehende Existenz dieser Christen, die hier auf Erden noch in unvollkommener Gestalt den „Leib Christi" bilden und durch die Amtsträger zur Vollkommenheit (εἰς ἄνδρα τέλειον) geführt werden und dem im Himmel thronenden Christus entgegenwachsen sollen. Beides ist möglich, da die Christen bereits dem neuen Äon angehören, aber doch noch im alten Äon leben.

IV.

Wie kommt nun Paulus zu dieser neuen Vorstellung von Christus als „Haupt seines Leibes", der Kirche? Ganz sicher ist das ein neues

[85] Vgl. P. Benoit, L'horizon 360.

Moment, das sich nur in den Gefangenschaftsbriefen findet[86]. Wohl wird in der oben erklärten Stelle 1 Kor 12, 21 das Haupt als Glied unter anderen Gliedern genannt, aber das Haupt gehört hier als Glied neben anderen Gliedern des menschlichen Körpers der gleichen Ordnung an und erhält in keiner Weise irgend einen Primat; noch viel weniger erscheint es als Quelle der Ernährung und des Wachstums[87]. Die Vorstellung von Christus als „Haupt seines Leibes, der Kirche" in Kol und Eph ist demgegenüber ein ganz neuer Gedanke. Man hat die Meinung vertreten, daß dies nur eine natürliche Weiterentwicklung der Idee vom „Leibe Christi" sei. Mit der Bezeichnung Christi als „Haupt" soll nur seine Stellung in diesem Leibe deutlicher hervorgehoben werden[88]. Sieht man aber die Grundlage der „Leib Christi"-Auffassung, wie wir oben darlegten, in der realen, sakramentalen Eingliederung der Gläubigen in den verherrlichten, individuellen Leib Christi, so daß dieser infolge seiner pneumatischen Seinsweise auch die Christen umfaßt und einschließt, so sieht man nicht ein, wie aus dieser Auffassung der Gedanke vom Haupte, das verschieden von seinem Leibe ist und diesem gegenübergestellt wird, abgeleitet werden könnte. Andere wollen hier eine Abhängigkeit von dem gnostischen Anthropos-Mythus sehen[89]. Aber es scheint gar nicht notwendig zu sein, auf diese immerhin zweifelhafte Quelle zurückzugreifen, da man aus paulinischen Texten selbst die Vorstellung vom Haupte erklären und die Verbindung dieses neuen Gedankens mit der bereits vorliegenden Idee vom „Leibe Christi" verständlich machen kann[90].

Christus als Haupt hat nach den Gefangenschaftsbriefen seinem Leibe, der Kirche, gegenüber eine zweifache Aufgabe[91]: Einmal bedeutet nämlich κεφαλή so viel wie „Herr" und „Gebieter" (so in Kol 1, 18[92]; Eph 1, 22[93]; 5, 23). Damit wird die Oberhoheit Christi

---

[86] Vgl. E. Percy, Der Leib 7; J. Dupont, Gnosis 430; L. Cerfaux, La Théologie 253.

[87] Vgl. P. Benoit, L'horizon 360; Corps 23.

[88] Vgl. E. Percy, Der Leib 52 f.

[89] So H. Schlier und E. Käsemann.

[90] Zum Folgenden vgl. P. Benoit, L'horizon 523 f; Corps 24—28.

[91] Vgl. E. Percy, Der Leib 7 f; L. Cerfaux, La Théologie 252; P. Benoit, L'horizon 515; F. Mußner, a. a. O. 153—155.

[92] Auch hier bereits sieht V. Warnach, Kirche und Kosmos 194 neben der herrscherlichen Stellung Christi „auch und wohl zur Hauptsache die gnadenhafte Vermittlung göttlichen Seins und Lebens" ausgedrückt und verweist dafür auf Kol 1, 19 f.

[93] V. Warnach sieht dagegen in Eph 1, 22 durch den Begriff „Haupt" nicht nur ein herrschaftliches Verhältnis zum All ausgedrückt, sondern „eine wirkliche, obgleich erst eschatologisch vollbrachte Belebung und Erfüllung des Alls" (Kirche und Kosmos 189 f). Uns scheint gerade in Eph 1, 22, besonders durch das Zitat aus Ps 8, 6, κεφαλή nur die herrscherliche Stellung Christi auszudrücken. Diese Herrscherstellung hat Christus einmal als κεφαλή gegenüber dem All, dann aber auch als

seinem „Leibe" gegenüber ausgedrückt. Die Kirche als sein „Leib" steht Christus als „Haupt" in Unterordnung, in Gehorsam gegenüber. Dann aber bedeutet „Haupt" so viel wie Lebensprinzip, Lebensquelle des „Leibes" (so in Kol 2, 19; Eph 4, 15)[94]. Die Kirche als sein „Leib" erhält von ihm die Kräfte der Ernährung und des Wachstums, sie steht dadurch mit Christus, ihrem „Haupte", in engster Lebensverbindung. „Haupt" in der Bedeutung Herr und Gebieter ist eine Metapher, die dem semitischen und biblischen Sprachgebrauch entspricht[95] und von Paulus selbst in 1 Kor 11, 3 angewandt wird, wo er Christus das Haupt des Mannes, den Mann das Haupt der Frau und Gott das Haupt Christi nennt. Hier ist Christus das Haupt des einzelnen Christen, aber nicht des ganzen Leibes der Kirche[96]. Ähnlich bezeichnet Paulus in den Gefangenschaftsbriefen Christus als das „Haupt" der kosmischen Mächte, d. h. als Herr und Gebieter, dem die kosmischen Mächte unterworfen sind (Kol 2, 10; Eph 1, 20. 22). Auch Kol 2, 19 liegt wahrscheinlich diese Auffassung zu Grunde; denn der Dienst gegenüber den Engeln ist eine Verachtung des Herrn und Gebieters Christus, dem die Geistermächte unterworfen sind. Gegenüber den kolossischen Irrlehrern, die die kosmischen Mächte in ungebührlicher Weise über Christus oder doch mit Christus auf gleiche Stufe stellten, betont Paulus, daß Christus in seiner Doxa „Haupt", d. h. Herr und Gebieter dieser kosmischen Mächte ist.

Damit kommen wir bereits zur Beantwortung der Frage, wie Paulus zu der Vorstellung von Christus als „Haupt der Kirche" im Sinne von Herr und Gebieter der Kirche gekommen ist. Jene Darlegungen gegenüber den kolossischen Irrlehrern bilden gleichsam eine erste Stufe[97]. Es lag nun sehr nahe, diese Vorstellung von Christus als „Haupt" jeglicher Herrschaft und Gewalt in einer weiteren Stufe der Entwicklung auch auf das Verhältnis von Christus zur Kirche zu übertragen und mit der bereits aus den Hauptbriefen vorhandenen

---

κεφαλή gegenüber der Kirche. Gewiß kann κεφαλή auch Lebensprinzip bedeuten, aber in solcher Beziehung steht κεφαλή nur zur Kirche, nicht zum All. Ob eine erst „eschatologisch vollbrachte Belebung und Erfüllung des Alls", die wir nicht ablehnen wollen, ausgesagt werden soll, geht aus 1, 22b nicht hervor.

[94] Vgl. J. Dupont, Gnosis 447. 449.

[95] Vgl. J. Dupont, Gnosis 445—447. 448f. 451; H. Schlier in TWbNT III, 674f; κεφαλή zur Bezeichnung des Hauptes einer Gemeinschaft läßt sich innerhalb des profanen griechischen Sprachgebrauchs nicht nachweisen, vgl. TWbNT III, 673, 61f; J. Dupont, Gnosis 445; P. Benoit, Corps 24, Anm. 2. Dagegen kann caput im lateinischen Sprachgebrauch, auch in der Stoa, das Haupt einer Gemeinschaft bezeichnen, vgl. J. Dupont, Gnosis 445: „Or cette manière de designer le chef comme caput est fort commune en latin." Diesen Unterschied zwischen lateinischem und griechischem Sprachgebrauch hat F. Mußner, a. a. O. 155 nicht beachtet.

[96] Vgl. P. Benoit, L'horizon 360.

[97] Vgl. P. Benoit, L'horizon 523f.

Vorstellung von der Gemeinde bzw. der Kirche als dem „Leib Christi" zu verschmelzen[98]. Da „Haupt" und „Leib" ja sehr nahe verwandte Begriffe sind, war eine solche Verknüpfung ganz natürlich. Weil der im Himmel thronende Christus Haupt über die Geistermächte wie über die Gesamtschöpfung ist, darum ist er auch Herr über seinen „Leib", die Kirche (Kol 1, 18; Eph 1, 22 f)[99].

Wie schon erwähnt, hat aber κεφαλή bei Paulus in den Gefangenschaftsbriefen auch die Bedeutung Lebensprinzip, Quelle der Ernährung und des Wachstums. Κεφαλή in dieser Bedeutung läßt sich zwar nicht in der Welt des semitischen Denkens, aus der Paulus herkommt, belegen, wohl aber in der hellenistischen Umwelt des Apostels[100], besonders bei den Stoikern und in der medizinischen Fachsprache[101]. Auf eine solche Abhängigkeit dürften auch die medizinischen Termini ἁφαί und συνδεσμοί hinweisen[102]. Aus dieser Umwelt[103] hat Paulus den Terminus κεφαλή in der Bedeutung Lebensprinzip übernommen und mit der bereits in den Hauptbriefen vorliegenden Idee von der Gemeinde bzw. der Gesamtkirche als „Leib Christi" verbunden.

In schönster Weise gibt Paulus die Synthese aller dieser Vorstellungen von der Kirche als „Leib" und von Christus als „Haupt" in seinem Texte Eph 5, 22—32[104]. Die einzelnen Christen sind Glieder am „Leibe Christi" (V. 30). Christus hat sie sich eingegliedert durch die Reinigung und Heiligung der Taufe (V. 25—26). Dieser „Leib Christi", die Kirche, erscheint aber in etwa als selbständige Größe, die Christus gegenübergestellt wird; denn er ist der Erlöser des

---

98 Nach F. Mußner, a. a. O. 155 „stellt die ‚Haupt'- und ‚Leib'-Vorstellung in den Gefangenschaftsbriefen ein so organisches Ganzes dar, daß es kaum wahrscheinlich ist, daß beide Vorstellungen aus einem völlig verschiedenen Milieu abzuleiten sind". Wie verhält sich aber diese „Haupt"- und „Leib"-Vorstellung der Gefangenschaftsbriefe zu der „Leib"-Vorstellung der Hauptbriefe? Auf diese Frage gibt Mußner keine Antwort.

99 Vgl. P. Benoit, L'horizon 508. 525.

100 Vgl. J. Dupont, Gnosis 448 f.

101 Vgl. den Text Galens, De remediis I prooem. (ed. Kühn XIV, 313) bei H. Schlier, TWbNT III, 673.

102 Vgl. W. Bauer, a. a. O. s. v. ἁφή und συνδεσμός; L. Cerfaux, La Théologie 252; P. Benoit, Corps 27; J. Schmid, Der Epheserbrief des Apostels Paulus, Freiburg 1928, 247 f. E. Lohmeyer, a. a. O. 125 nimmt dagegen an, daß Paulus hier das Bild vom Haupt nach der „naiven und volkstümlichen Vorstellung von den Funktionen des menschlichen Körpers ausmalt ... Das Haupt ‚versorgt und erhält durch Bänder und Sehnen' den ganzen Leib, wie alle Nahrung zum Munde eingeht und von dort aus sich gleichsam auf alle Glieder verteilt, ihr Wachstum wirkend und fördernd". Vgl. auch den Hinweis Lohmeyers auf eine ähnliche Stelle bei Aristoteles, 125, Anm. 5.

103 Nach H. Schlier, TWbNT III, 679 „liegt hier nicht eine Übertragung des Verhältnisses des natürlichen menschlichen Leibes auf Christus und die Kirche vor, sondern es wird in der Vorstellung des gnostischen Erlösermythus, wie wir ihn als Abwandlung der Aionanschauung verstanden haben, gedacht".

104 Vgl. P. Benoit, L'horizon 360 f. 516 f.

„Leibes" (V. 23), aber auch der Herr des „Leibes", und darum ist die Kirche ihm unterworfen und muß ihm gehorchen (V. 23—24). Den Lebenseinfluß Christi auf die Kirche drückt Paulus hier nicht mit dem Bilde vom „Haupte" aus. Wegen des Zusammenhangs (Mahnung an die Eheleute) hält er sich an das Bild von der liebenden Fürsorge des Mannes für seine Ehefrau, wie es schon im AT geschildert wird. Für die Kirche hat sich Christus hingegeben, sie hegt und pflegt er wie sein eigenes Fleisch (V. 25. 29). Paulus zeichnet mit diesem Bilde die überaus enge Verbindung zwischen Christus und der Kirche, hebt aber auch die relative Selbständigkeit der Kirche hervor, da sie als Braut gleichsam personifiziert Christus gegenübertritt.

(Abgeschlossen am 15. Februar 1957.)

Kleinere Beiträge

Hodajot (Psalmenrolle)

Von den konventionell nach ihrem jeweiligen Anfangswort *'ōdᵉkāh* als Hodajot (Psalmen, Hymnen) bezeichneten Gedichten, die auf einer der sieben großen Rollen aus der Höhle I von Qumrân vereinigt sind, hatte Sukenik bereits 1948 und 1950 in seinen Megilloth Genuzoth I und II einige Proben veröffentlicht. Der ganze Text der Rolle erschien dann posthum in seinem *'Oṣar Hammegilloth Haggenuzoth* Ende 1954; dieser hebräischen Ausgabe folgte eine solche mit englischer Einleitung 1955. Diese Rolle war nicht das einzige Exemplar, das man in Qumrân besaß; die Höhle IV lieferte Bruchstücke von sechs Handschriften der gleichen oder einer ähnlichen Liedersammlung, die aber noch nicht zugänglich sind.

Mißlich ist, daß die veröffentlichte Rolle nicht bloß am oberen und unteren Rand sowie am Anfang und am Schluß, sondern auch sonst im Text stark beschädigt ist, so daß sich schon dadurch, vom Inhalt ganz abgesehen, für die Erklärung und das rechte Verständnis große Schwierigkeiten ergeben. Die vielen größeren und kleineren Bruchstücke, die der Ausgabe Sukeniks beigefügt sind, führen nicht wesentlich weiter. So ist man in vielen Fragen auf Vermutungen und Hypothesen angewiesen, deren Wert sehr verschiedener Natur ist; aber daß vielfach nichts Endgültiges gesagt werden kann, liegt eben an diesem Sachverhalt. Es läßt sich nicht einmal mit Sicherheit feststellen, aus wieviel Hymnen oder Psalmen der erhaltene Text bestand: Sukenik meinte 35, Dupont-Sommer und Licht unterscheiden 32, stimmen aber in der Abgrenzung der Einheiten in einigen Fällen nicht überein, weil Textlücken die Grenze undeutlich machen. Wer eine Bearbeitung der Rolle unternimmt, ist sich also im klaren, daß er zu endgültigen Ergebnissen weitgehend nicht kommen kann. Das kann freilich kein Grund sein, überhaupt auf eine Bearbeitung zu verzichten oder sie auf unabsehbare Zeit zu verschieben.

Nachdem bereits H. Bardtke in der TLZ 1956 und 1957 eine deutsche Übersetzung mit kurzen Anmerkungen geboten hatte, sind nun 1957 unabhängig von einander zwei Bearbeitungen erschienen, die sich einigermaßen ergänzen, eine französische von Dupont-Sommer[1] und eine hebräische von Jacob Licht[2]. Dupont-S., dem die Arbeit von Bardtke bereits zugänglich war, gibt, ohne den hebräischen Text abzudrucken, nach einer ca. 20 Seiten umfassenden Einführung eine stichisch und strophisch gegliederte französische Übersetzung mit kurzen meist sprachlich-philo-

[1] Dupont-Sommer, A., *Le Livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte (1 QH).* Traduction intégrale avec introduction et notes [Semitica. Cahiers publiés par l'institut d'études sémitiques de l'université de Paris], Paris, Adrien-Maisonneuve 1957, 120 S., 1 Tafel.

[2] Licht, Jacob, The Thanksgiving Scroll. A Scroll from the Wilderness of Judaea. Text, Introduction, Commentary and Glossary. The Bialik Institute, Jerusalem 1957, 16 + 255 S. hebräischer Text, 6 S. englischer Text, 1 pl.

logischen Anmerkungen unter dem Text, und will keinen Kommentar im eigentlichen Sinne bieten. Ein wirklicher Kommentar, wenn auch besonderer Art, ist aber die Arbeit Lichts. Bei ihm fehlt wohl eine Übersetzung, aber er gibt, stichisch gegliedert, den hebräischen Text wieder. Die Erklärung ist viel eingehender; in der vorausgeschickten mehr als 50 Seiten langen Einleitung werden so ziemlich alle Fragen wenigstens angeschnitten, die sich aus Form und Inhalt der Rolle im allgemeinen ergeben, und ein Verzeichnis der wichtigsten Worte und Ausdrücke bildet den Abschluß. Der aufmerksame Leser, der sich durch das moderne Hebräisch nicht abschrecken läßt, findet hier vielseitige Information.

I. Dupont-Sommers Übersetzung ist mit Absicht möglichst wörtlich gehalten, selbst viele Biblizismen und Hebraismen sind belassen. Die Anmerkungen dienen hauptsächlich dazu, die Übersetzung zu rechtfertigen; deswegen werden hier Ergänzungen und von Sukeniks Textausgabe abweichende Lesungen in hebräischen Lettern verzeichnet. Auf Polemik wird in der Regel verzichtet. Nur die Auffassung Bardtkes, daß die Gedichte in erster Linie einen katechetischen oder didaktischen Zweck verfolgen, wird abgelehnt. Dupont hält sie wohl richtig für lyrisch-mystische Gedichte, die wohl auch der Erbauung und Belehrung, aber vor allem dem Lobe Gottes dienten. Es sind nach ihm im Grunde Einzeldanklieder. Das sprechende Ich ist, wie jeder Gläubige von Qumrân, ein Gnostiker, der aber auch aus biblischen Quellen schöpft, vor allem aus Psalmen, Job, Jeremia und Klageliedern. Der Verfasser ist jedenfalls unter den Qumrânleuten zu suchen, vielleicht zwischen 100—63 v. Chr. lebend, wahrscheinlich, wenn auch nicht sicher, der Lehrer der Gerechtigkeit selbst; auf ihn wird auch in den erklärenden Anmerkungen und schon in den dem Text beigegebenen Überschriften öfter Bezug genommen. Diesen Lehrer der Gerechtigkeit rückt D., seiner bekannten Lieblingsidee folgend, als eine Art neuen Moses in die geistige Nachbarschaft des Ebed-Jahwe in Dt-Jes.: er gleiche ihm als Lehrer und Prophet, als Mann der Schmerzen (besonders Ps 15 = 1 QH 8, 4—40) und als Haupt der (essenischen) Kirche. Die Hodajot könnten als sein mystisches Bekenntnis, als sein geistliches Testament betrachtet werden. Seine Stiftung, die essenische Kirche aber, sieht D. in der ewigen Pflanzung 1 QH 6, 15; 8, 6—10 und in dem Bau, der auf Felsen gegründet ist 6, 25—27; 7, 8 f. Von anderer Seite (ZNW 1957, 49 bis 77) verweist man auf den Felsenmann und die Felsenkirche von Mt 16, 18 f. Es scheint aber, daß für solche Kombinationen die Basis vorläufig zu schmal ist.

II. Licht verfährt bei seinen Ergänzungen und Schlußfolgerungen, wie mir scheint, vorsichtiger und zurückhaltender als Dupont. Das zeigt sich schon beim flüchtigen Vergleich der Überschriften, die beide Bearbeiter den einzelnen Gedichten geben. Begriffe wie „Lehrer der Gerechtigkeit" und „Gnosis" (Wissen, Erkenntnis) finden sich hier bei Licht viel seltener. Einleitung und Kommentar bestätigen diesen ersten Eindruck.

Die Einleitung gliedert sich in 63 „Paragraphen" oder Abschnitte, in denen in verschiedener Ausführlichkeit so gut wie alles zur Sprache kommt, was von der Psalmenrolle und ihrem Inhalt im allgemeinen zu sagen ist: Auffindung und Erhaltungszustand, Sprache und Orthographie, Stil und poetische Form, Stoff, Komposition und Verfasser, besonders aber die Lehre, d. i. die theologischen Vorstellungen, welche sie widerspiegeln. Über

"The Doctrine of the Thanksgiving Scroll" hatte Licht bereits in 'Israel Exploration Journal' 6 (1956) 1—13; 89—101 eine Abhandlung veröffentlicht, deren wesentlicher Inhalt, allerdings bedeutend vermehrt und erweitert und teilweise auch schon etwas modifiziert, hier wiederkehrt. Außerdem wird jedem einzelnen Psalm noch eine besondere Einführung vorausgeschickt, die den Gedankengang skizziert und Thema oder Grundgedanken, soweit als möglich, klarstellt. Unter dem stichisch abgesetzten und mit vielen Ergänzungen (in Klammern) versehenen hebräischen Text stehen zunächst „Noten", Anmerkungen, die sich auf das rein Sprachliche beziehen; sie enthalten Hinweise auf Textbeschädigungen und -Unsicherheiten, die oben im Text der Übersichtlichkeit halber nicht kenntlich gemacht sind, und bringen die Begründung zu den vorgenommenen Ergänzungen. Schreibfehler im Originaltext oder dessen Erstausgabe werden im laufenden Text stillschweigend korrigiert und nur durch einen Stern kenntlich gemacht, der Fehler wird unten vermerkt. Die Ergänzungen werden begründet durch Hinweis auf Parallelen in der Psalmenrolle selbst oder in anderen Qumrân- und Bibeltexten. Seine Erklärung will L. aber nicht auf solche Ergänzungen stützen. In der Tat weichen sie oft von jenen Dupont-S.'s auch erheblich ab, z. B. bei 1 QH 17, 9 (Licht S. 207 gegenüber Dupont-S. p. 96, vgl. auch p. 93), wobei naturgemäß eine gegenseitige Beeinflussung von Erklärung und Ergänzung nicht immer ausgeschlossen bleiben kann. Für direkte wörtliche Bibelzitate im Originaltext wird die betreffende Stelle mit Kapitel- und Verszahl am Rande vermerkt. Unterhalb der „Noten" und getrennt von ihnen steht der eigentliche Kommentar. Hier werden einzelne Sätze, Wendungen und Worte, die dem Verständnis des Lesers Schwierigkeiten bereiten können, der Reihe nach erläutert. Zur Erläuterung werden die Bibel, die Qumrânschriften, die apokryphe und andere Literatur herangezogen. Auch das Wörterverzeichnis gibt keine Übersetzung der verzeichneten Vokabeln und Ausdrücke, enthält aber die wichtigsten Belegstellen für die einzelnen Termini auch aus solchen Fragmenten, die im Buche nicht behandelt sind, mit besonderem Hinweis auf die Stellen, wo eine begründete Erklärung dafür gegeben wird.

Aus dem reichen Inhalt des Buches kann hier nur einiges vermerkt werden, was für die Auffassung des Verfassers als wesentlich oder charakteristisch erscheint: Ob die Zusammenfassung der Gedichte in der erhaltenen Rolle nach einem bestimmten Plan erfolgt oder zufällig ist, ist nicht zu entscheiden. L. hält es für möglich, daß dabei die Ideenassoziation eine Rolle spielte, da zuweilen in benachbarten Psalmen die gleichen Ausdrücke wiederkehren. Eine Tabelle auf S. 16 sucht dies zu veranschaulichen. Alle Psalmen stammen wohl vom gleichen Verfasser, einem Gemeindemitglied natürlich. Daß es aber der Lehrer der Gerechtigkeit oder das Oberhaupt der Genossenschaft war, glaubt L. im Gegensatz zu Sukenik und Dupont-Sommer nicht. Daß der Dichter, vielleicht nicht ganz ohne poetische Übertreibung, eine leitende Stellung innerhalb der Gemeinde für sich in Anspruch nimmt, ist nicht zu bestreiten, aber es gibt ja auch das Amt des Mebaqqer nach der Damaskus-Schrift und das des Maskil nach dem Manual of Discipline, denen wohl der Unterricht und die Ordnung der wirtschaftlichen Angelegenheiten der Gemeinde und der Einzelmitglieder zukam, was gewiß auch mit einem bestimmten Maß von Einfluß auf die Gesamthaltung der Gemeinschaft verbunden war. Gegenstand der Gedichte ist

jedenfalls das individuelle *persönliche* Schicksal des Verfassers, sein eigenes religiöses Denken, Fühlen und Erleben, das man allerdings als typisch für die übrigen Mitglieder ansehen kann. Insofern sind diese Lieder gegenüber den *kanonischen* Psalmen nichts *wesentlich* Neues. Sie unterscheiden sich aber nach Stoff und Zielrichtung von den übrigen Texten aus den Höhlen von Qumrân. Bei jenen geht es um Dinge, welche die *Genossenschaft* als solche oder alle ihre Mitglieder *gemeinsam* betreffen, wie Organisation, Auslegung des Gesetzes und seine Durchführung u. ä. Gedankliche Verwandtschaft findet Licht trotzdem besonders zwischen Hodajot und dem sog. dualistischen Abschnitt des Manual of Discipline. In diesem Abschnitt sieht er wegen seiner Lehre von der Prädestination eine Art Einführung in die Hodajot, die für ihr Verständnis sehr förderlich sei, wenn man auch nicht anzunehmen habe, daß die Psalmen nur eine poetische Ausgestaltung der Ordensregel seien. Wenn aber auch wesentliche und grundsätzliche Unterschiede im Glauben und in der Auffassung vom Gesetz nicht bestünden, sei doch mit Verschiedenheiten unter den einzelnen Rollen hinsichtlich ihrer geistigen Haltung zu rechnen, die sich entweder aus dem unterschiedlichen Alter derselben oder aus wirklichen unterschiedlichen Lehrmeinungen innerhalb der Genossenschaft erklären lassen; aber das bedürfe noch eingehender Untersuchung.

Besonderes Interesse widmet L. dem Gedanken der *Prädestination* und der damit zusammenhängenden eschatologischen Hoffnung in der Psalmenrolle. Wurzel und Ausgangspunkt allen Glaubens und Erlebens in der Genossenschaft ist die *Erwählung* durch Gott. Jeder einzelne ist ein Erwählter, die Genossenschaft ist die Gemeinschaft der Erwählten. Die Erwählung ist natürlich reine *Gnade*. Niemand ist seiner selbst wegen erwählt, sondern um der Ehre Gottes willen. „So wie die Bösen nur erschaffen sind, daß sich die Kraft Gottes in ihrer Vernichtung zeigt, so sind die Erwählten nur geschaffen, damit sich seine Kraft und seine Güte in ihren Werken, ihren Tugenden und ihrem Lohn zeigt" S. 44. Die Gnade ist also die Grundlage aller geistigen Güter und Tugenden und übertrifft alles andere an Wirksamkeit und Wichtigkeit. Tugenden, Fähigkeiten und Leistungen sind nur Zeichen oder Auswirkung der Erwählung; vor allem ist das Wissen, die Erkenntnis (Gnosis) eine Gabe Gottes an den Erwählten; es bezieht sich hauptsächlich auf das Gesetz, die Thora, so wie sie in der Genossenschaft aufgefaßt und gelehrt und mit Hilfe des ebenfalls gottverliehenen (heiligen) Geistes oder der gottgeschenkten Einsicht *(śkl)* verstanden wird. Es macht dann fähig, auch die Geheimnisse Gottes zu verstehen, die den anderen, Nichterwählten, verschlossen bleiben. Entzug dieses Wissens wäre empfindlicher Verlust, also Strafe. Auch die Freude am *Lobe Gottes* und überhaupt die Möglichkeit desselben ist eine Gabe des Himmels; Gott legt die Worte dazu dem Erwählten in den Mund. Die Begründung der kanonischen Dankpsalmen, daß Gott dem Betenden zu seinem Recht verholfen habe, übernimmt der Verfasser der Hodajot nicht so ohne weiteres (vgl. S. 44 Anm. 65).

Das führt natürlich zur Annahme eines weitgehenden Determinismus, ja einer *absoluten Prädestination,* von der sogar die Bewährung abhängig ist, die in den Texten zuweilen doch erwähnt wird (s. bereits IEJ 6, 96). Daß einer sich von seinem Abfall bekehrt, soll in Wirklichkeit nur bedeuten, daß es ihm vorherbestimmt oder gestattet ist, sich zu bekehren, wie auch die Strafe für den Frevler von allem Anfang an, schon vor der Erschaffung,

bestimmt sei (p. 40). L. gibt zwar zu, daß Nichterwählung nicht schon ohne weiteres gleich Fluch sei. Zu 1 QH 9, 36 p. 149 bemerkt er: „Die letzte Folgerung aus dem Gefühl der Erwählung (nämlich die, daß jeder, der nicht Anspruch auf Erwählung hat, verflucht sei) ist noch nicht ausdrücklich gezogen, weder in den Hodajot, noch in den anderen Rollen." Aber der Unterschied, den er zwischen Erwählten und Nichterwählten findet, erscheint doch wie eine geradezu unüberwindbare Kluft. Die genannte Stelle lautet: „Du (Gott) freust dich über sie (scil. die Söhne der Wahrheit Z. 35, d. i. die Erwählten) wie eine Mutter über ihren Säugling, und wie ein Pfleger mit dem (Kind auf dem) Schoß versorgst du alle deine Geschöpfe.". Es ist nun aber nicht so, als ob die Freude Gottes nur den Erwählten als den Söhnen der Wahrheit gilt: ihnen ist er Vater (Z. 35), für die übrigen Geschöpfe ist er (nur) „Fürsorger". Diese Unterscheidung wäre überspitzt. Schon der Parallelismus steht ihr entgegen, er läßt einen scharfen Gegensatz zwischen den „Söhnen der Wahrheit" und „allen deinen Geschöpfen" kaum zu. Außerdem ist der Hyperbolismus der dichterischen Phraseologie in Betracht zu ziehen, mit dem L. ja in anderem Zusammenhang auch selbst rechnet, z. B. bei der Schilderung der Leiden und Schmerzen des Dichters oder bei der Betonung seines Führungsanspruches. Der Dichter betont scharf die Allursächlichkeit und Allwirksamkeit Gottes im physischen und moralischen Bereich, um seine eigene Schwäche und Nichtigkeit und anderseits sein Gottvertrauen, seine Dankbarkeit und dazu Gottes Größe und Güte in helles Licht zu stellen. Es handelt sich da nicht um wohlabgewogene oder abgezirkelte Definitionen, die etwa zu der logischen Folgerung Anlaß geben könnten, daß menschliche Leistung, menschliches Verdienst und eigener Willensentschluß der Erwählten gar nicht in die Wagschale falle.

Eine ähnliche Einschränkung ist auch bezüglich der eschatologischen Erwartung zu machen, wie L. sie den Leuten von Qumrân zuschreibt. Auferstehung der Toten und ein ewiges Leben für den einzelnen erwarte man nicht, dieser Glaube lasse sich wenigstens nicht nachweisen, auch nicht aus 1 QH 6, 34. Diese Stelle ist allerdings nicht gut erhalten, der Kontext ist zerstört, so daß Dupont-Sommer es für unmöglich hält, den Sinn noch klarzustellen. Er möchte sie aber versuchsweise nach Jes 28, 15—18 erklären, dem Drohspruch gegen die frivolen Spötter, die sich auf den Bund verlassen, den sie mit dem Tode geschlossen hätten, daß er ihnen nichts anhaben solle. Mit einiger Sicherheit ist aber an der Psalmstelle noch zu lesen Z. 34, daß „die im Staube Ruhenden das Panier erheben und der Wurm der Toten (oder Mannen: *mtjm*) die Fahne hißt". Licht (S. 119) sagt dazu, das bedeute nur, daß die Mitglieder der Gemeinschaft, die schwach geworden waren, sich gegen ihre Feinde erheben. „Staub" sei nur Bild für Not und Schwäche wie Ps 113, 6, und „Wurm der Toten" sei zu erklären nach Jes 41, 14 („Würmlein Jakob"). Aber das überzeugt doch nicht. Viel entsprechender scheint der Hinweis auf Jes 26, 19, wonach die šōkenē ʿāphār aufwachen und auferstehen, indem die „Erde Schatten gebiert". Eine Zukunftserwartung läßt L. trotzdem gelten, aber nicht für den Einzelnen als Individuum, sondern nur für die Gemeinschaft als solche. Wesentlich und ausschlaggebend dabei ist jedoch nicht einmal der Sieg in dem zu erwartenden eschatologischen Kampf, sondern wieder die Erwählung; auch das eschatologische Glück ist Gnade. Die Gemeinde erwartet, nach der Vernichtung der Bosheit und ihrer Vertreter durch Gericht und Kampf,

eine *neue Schöpfung* und hält sich selbst für den von den Propheten verheißenen Rest, der dann bleibt, und als heilige gerechte „Pflanzung der Wahrheit" eben diese Neuschöpfung darstellt. Als kleiner schwacher „Sproß" beginnt sie schon jetzt, in der eschatologischen Zukunft aber wird sie stark wie eine Eiche. Insofern hat die Gemeinde als solche Anwartschaft auf ein frohes glückliches Leben in der zukünftigen Welt. Es gibt aber keine individuelle Anwartschaft. Für den einzelnen besteht die Hoffnung darauf nur in seiner Eigenschaft als Mitglied der Gemeinschaft.

Ob man wirklich sich das alles so vorgestellt und diesen scharfen Unterschied zwischen Individuum und Gemeinschaft gemacht hat, wird sich aus den bis jetzt bekannten Liedern und sonstigen Qumrântexten schwer beweisen lassen. Es ist möglich und liegt eigentlich in der Natur der Sache, daß Klarheit und Präzision bezüglich der Zukunftserwartungen bei den einzelnen Mitgliedern der Gemeinschaft von Qumrân fehlte. Daß man aber ohne Glauben an ein glückliches Jenseits auch für den einzelnen auskam, ist kaum anzunehmen; es ist schwerlich denkbar, daß ohne eine solche Hoffnung die Mitglieder ein so strenges und entbehrungsreiches Leben freiwillig auf sich genommen hätten.

Wohl richtig stellt L. ferner fest, daß den Hodajot und überhaupt den Schriften von Qumrân über die *Messiaserwartung* der dortigen Gemeinde nicht viel zu entnehmen ist (p. 51 f). Über Persönlichkeit und Aufgabe des zu erwartenden Messias oder gar der (mehreren) Messiasse ist nirgends etwas Konkretes gesagt. 1 QH 3, 10 enthalte wohl einen Hinweis auf die schmerzhafte Geburt des Messias, und nach der zweikolumnigen Regel für die Gemeinde der Zukunft (1 QSa) habe er das Recht, bei der Mahlzeit den Segen über das Brot zu sprechen. Aber das gelte ja schon für die Gegenwart, nicht erst für die Zukunft. Es sei also wohl anzunehmen, daß man in Qumrân die Hoffnung auf das Kommen des Messias, kurz die Messiaserwartung, als Teil der allgemeinjüdischen Überlieferung übernommen habe, aber wie man sich sein Amt und seine zu erwartende Wirksamkeit gedacht habe, darüber erfahre man fast nichts. Jedenfalls wird er nirgends in einer Qumrân- oder auch in der Damaskusschrift als Erlöser (gō'el) bezeichnet.

Wenn man auch nicht jeder der vorgetragenen Thesen zustimmt, kann man doch sagen, daß die beiden Bücher einen wesentlichen und wertvollen Beitrag zur Erklärung der Hodajot darstellen. Vor allem ist das von J. Licht beigebrachte Material aus teilweise entlegener Literatur sehr willkommen und verdient bei jeder weiteren Arbeit — kritische — Berücksichtigung. Wer Zeit und Mühe nicht scheut, sich in das nicht immer leicht verständliche moderne Hebräisch einzulesen, wird aus solchen Büchern reichen Gewinn ziehen[3].

Bonn, 25. September 1957. Friedrich Nötscher.

[3] Für weitere Kreise bestimmt, aber auch für Fachleute in mancher Hinsicht aufschlußreich sind zwei 1957 erschienene englische Bücher über Qumrân, nämlich Y. Yadin, The Message of the Scrolls, London W 1, Weidenfeld and Nicolson, 192 S., 11 ill., u. a. mit einer ausführlichen Darstellung des Hergangs beim Ankauf der Rollen 1947/48 in Israel und 1954 in Amerika, und LaSor, W. S., *Amazing Dead Sea Scrolls and the Christian Faith*, Chicago, Moody Press, 251 S., eine Art verkürzter Volksausgabe der noch unveröffentlichten, 525 S. umfassenden theol. Dissertation des Verfassers, die er 1956 der University of Southern California vorgelegt hatte.

אֲדַרְזְדָא (Esdras 7, 23)

Zu diesem im Artaxerxes-Schreiben von Esr 7 stehenden *Hapax* hat sich in den neuen Veröffentlichungen von aramäischen Dokumenten kein weiterer Beleg gefunden. Die Lage ist also noch dieselbe, wie sie kurz Baumgartner (bei L. Koehler-W. Baumgartner, Lex. in VT libros, s. v.) umreißt: „Esd 8, 21 ἐπιμελῶς V diligenter; LW < av. *zrasdā* < ape. *'drazdā* [sic!], Schaed[er, Iran. Beiträge I] 75: adv. mit Eifer, with zeal."

Aus bestimmten Gründen soll dieser Text Baumgartners zunächst aufmerksam gelesen werden. Das Sigel „Esd" bedeutet Esr α' der LXX = 3 Esr der Vulgata. Obwohl dort das Artaxerxes-Schreiben stark überarbeitet ist, soll doch der Versuch anerkannt werden, zu einem „Zeugnis der alten Übersetzungen" zu gelangen, das tatsächlich einen ungefähren Sinn des Wortes von Esr 7, 23 angibt. In der Vulgata steht übrigens sowohl Esr 7, 23 als auch 3 Esr 8, 21 „diligenter".

LW heißt Lehnwort und Loan Word. Die Frage ist, ob unser in der Kanzleisprache ausschließlich gebrauchtes Wort, das im Iranischen sehr wohl auch einer religiösen Sphäre angehören konnte, Lehnwort oder richtiger Fremdwort sei. Nehme ich z. B. im Deutschen und Französischen den Musikterminus *basso ostinato*[1], so ist er ein Fremdausdruck, auch wenn er häufiger gebraucht wird. Dagegen, daß *'adrazdā'* ebenso Fremdwort sei, kann man natürlich den geringen Umfang aller reichsaramäischen Texte einwenden.

Das Zeichen < wird wohl von den meisten Benutzern als „ist abzuleiten von, kommt von" oder ähnlich aufgefaßt: „entstanden aus" sagt B. im Abkürzungsverzeichnis. Baumgartner stellt also sein aramäisches Lehnwort direkt zu av. *zrasdā*, welches dann aus altpersisch *'drazdā* entstanden sei. Dagegen ist entschieden die Frage nach dem zeitlichen und räumlichen Kontaktpunkt des aramäischen und iranischen Wortes zu stellen. Wird diese Frage übersehen, so wird geradezu der springende Punkt des philologischen Aufweises verfehlt, wie übrigens des öfteren bei I. Scheftelowitz, *Arisches im AT I* (Gießen 1900), dessen Wortgleichungen leider ohne die nötige Kritik den Weg in angesehenste Kommentare und Grammatiken fanden. Als Prinzip ist mit H. H. Schaeder und den heute führenden Iranisten wohl daran festzuhalten, daß die iranischen Wörter, falls sie in „kontaktgeeigneten" Texten nicht vorhanden sind, doch wenigstens, unter Beachtung der Lautgesetze, in jener Form zu rekonstruieren sind, die sie zur Kontaktzeit am Kontaktorte hatten.

Betreffs dieses Kontaktes sind für Bibelaramäisch-Iranisch die Verhältnisse besonders günstig. Die Elephantine-Papyri beweisen hierfür klar eine Zeit um 500, ja es sind die Kanzleien des Achämeniden-Reiches, in denen dieser lange Zeit hindurch sich behauptende Kontakt sich anbahnte. Es ist auf die Rolle des „Reichsaramäischen" als Sprache der Verwaltung und des politischen Verkehrs hinzuweisen. Wir haben uns die Dinge so vorzustellen, daß man in Babylon, in Susa, in Ekbatana, um nur die Städte zu nennen, in denen wichtigste Kanzleien waren, aramäisch schrieb, den

[1] Begleitung in dieser Stimmgattung, verbunden mit kurzen Prä- und Interludien, ist das, was H. Hickmann aus den dargestellten fünf Schulterharfen des Grabes Idu in Gizeh erschließt, vgl. H. Hickmann, *La scène musicale d'une tombe de la VI^e dynastie à Guizah:* ASAE 54 (1957) 213—237, Tafel I—XII.

aramäischen Text aber aus dem Stegreif den persischen Beamten übersetzte (vgl. auch die Praxis des Targums). Es gab also auch genug polyglotte Beamte in diesen Kanzleien. Über den Sturz des Achämenidenreiches hinausdauernd, hat diese Praxis insbesondere dem Pehlevi eine reiche Fülle von mittelpersisch zu lesenden aramäischen „Ideogrammen" vermacht. Aus all dem folgt, daß in der Regel es nötig ist, beim bibelaramäisch-iranischen Vergleich (und zum Unterschied etwa von einer Betrachtung der talmudischen Lehnwörter aus dem Iranischen) belegte altpersische Formen heranzuziehen oder wenigstens unter strenger Beachtung der Lautgesetze zu rekonstruieren. Bibelaramäisches muß unmittelbar mit Altpersischem in Verbindung gebracht werden.

Eine zweite Warnung ist betreffs „av. *zrasdā* < ape. *'drazdā*" auszusprechen. Ist das Avestische früher oder ist das Altpersische der Achämeniden früher? Die Frage ist weder identisch mit der Frage nach der Zeit, in der als *instaurator ordinis*[2] Zarathuštra wirkte, noch mit der Frage nach der Zeit der Niederschrift des „Grundtextes" (mpe. *apastāk* > Avesta), die bekanntlich spät ist, sondern es dreht sich darum, was sprachlich, linguistisch als das ältere und was als das jüngere zu gelten hat. Unter Iranisten wird nun ziemlich allgemein das Avestische als älter angesehen als das Altpersische, insbesondere was die *Gāthā's*, Zarathuštras eigene Verspredigten, angeht. Somit wäre es also richtiger, die spitze Klammer umzukehren oder *'drazdā* < *zrasdā* zu schreiben. Doch auch das ist ungenügend: Auch die Dialektunterschiede treten hinzu. Das Avestische stammt sicher nicht aus der Landschaft *Pārsa-*. Man sucht seine Heimat wie auch die von Zarathuštra wenigstens in Medien in der Gegend von Rages (unweit Ṭeherān), ja noch wahrscheinlicher im Nordosten, nach G. Morgenstierne etwa in Afghanistan. Es ist also klüger, bloß von einem „Zusammenstellen" von *'drazdā-* mit *zrazdā-* (so ist das avestische Wort zu lesen) zu sprechen, das durch nähere Lautgesetze sehr wohl erhellt sein kann, ohne daß aber ein „entstanden aus" auch nur entfernt das Richtige träfe. Diese Gesetze sind in den bald zu nennenden Grammatiken dargestellt.

Auch den, dessen iranische Kenntnisse rudimentär sind, muß übrigens das Wort *'drazdā* befremden. Drei Konsonanten am Anfang des Wortes, wovon der erste gemeinhin das Symbol für das semitische *'Ayin* ist! Von einem 'Ayin als iranischem Laut ist nun in keiner altiranischen Grammatik die Rede, man vergleiche R. G. Kent, *Old Persian*[2] (New Haven 1952) §§ 58—70, Meillet-Benveniste, *Grammaire du Vieux-Perse*[2] (Paris 1931) §§ 86—173, H. Reichelt, *Avestisches Elementarbuch* (Heidelberg 1909) §§ 31—147, oder auch GrlrPh I, wo C. Bartholomä über die Geschichte der iranischen Laute S. 2—48, ferner über Avestasprache[3] und Altpersisch S. 162—188, C. Salemann über das Mittelpersische S. 255 bis 275 handelt. Überdies hat auch H. H. Schaeder an der von Baumgartner herangezogenen Stelle etwas anders, er schreibt *°drazdā, wozu ebenfalls etwas anzumerken ist. Der Stern bedeutet bei Schaeder nicht nur, daß er

---

[2] Weil „Ordnung" der Zentralbegriff Zarathuštras ist, sehen wir in ihm keinen Revolutionär und im strengen Sinn auch nicht einen „Reformator". Der *furor* entstammt dem „Schlechten Gedanken", und bezeichnend ist Yasna 48, 7: „Que la fureur soit jugulée!" (Duchesne-Guillemin).

[3] Zur Orthographie und zum Lautsystem vgl. G. Morgenstierne, in: Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap 12 (1942) 30—82.

eine bloß rekonstruierte, nicht belegte Form heranzieht, sondern auch daß seines Ermessens für das betreffende Wort „eine stichhaltige Interpretation noch nicht gefunden ist" (Ebda 75[1]). Sodann ist das hochgestellte ᵊ kein Chateph-Vokal. Es bezeichnet einen zur Erleichterung der Aussprache hinzugekommenen prothetischen Vokal, man vgl. ital. *istrada*, span. *estudios* u. ä. Auch darf nicht vollkommen vergessen werden, daß Schaeder das Wort nur *per transennam* behandelt und daß sein Ziel ist, gegen I. Scheftelowitz den Nichtabfall der Auslautvokale im Achämeniden-Persisch zu beweisen. Hier erhebt sich die Frage: Ein prothetischer Vokal im Altpersischen oder im Aramäischen? Es genügt vollkommen, denselben nur für das Aramäische anzunehmen. In der Tat ist Doppelkonsonanz am Anfang im Altpersischen kaum schwieriger als im Griechischen (vgl. δρέπανον) und im Lateinischen, in dem das Wort *drindrare, Geräusch des Wiesels von sich geben,* sie sogar redupliziert. Für das Altpersische vgl. das sehr häufige Wort *draujana-* „Lügenanhänger".

Nach all dem ist also **drazdā* als rekonstruierte altpersische Form anzusetzen. Ist sie es auch notwendig? In einer alten, durch die Elephantine-Papyri belegten Periode waren in der „Quadratschrift" *D* und *R* zum Verwechseln ähnlich geworden. Danach könnte unser aramäisches Wort auch **'adrazrā'* gelautet haben, das auf ein ape. **drazrā* bzw. **dr̥zrā,* mit vokalischem *r̥*, zurückginge. Das entspräche dem in dem Avesta vorliegenden *dərəzrā,* bzw. *drəzrā* (C. Bartholomä, *Altiran. Wb.* 743) „fest, stark, tüchtig".

Vom aufmerksamen Lesen so zur eigenen Behandlung übergehend ist zunächst der Zusammenhang von Esr 7, 23 scharf ins Auge zu fassen. Es handelt sich um königliches Kultgebot für den Tempel „des höchsten Gottes", dessen Nichterfüllung über das Reich des Königs und seiner Söhne einen „Zorn" Gottes, ein göttliches Strafgericht brächte. Nach dem, was man auch bei Darius über „Wohlbestrafung" (vgl. Kent, Old Persian S. 176 B, s. v. *ufrašta-)* und „Wohlerhöhung" (Kent, Ebda S. 176 B: *ubarta-),* aus Yasna 33 (vgl. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre,* Paris 1948, 189—191) oder auch den Wahl-Gāthās (Yasna 30—31) entnehmen kann, muß das Wort *'adrazdā'* religiös-ethischen Sinn haben: eine 'adrazdā'-Erfüllung des Kultgebotes bringt, alttestamentlich und auch avestisch gesprochen (s. insbes. Yasna 30, 4), „Leben", die böse Unterlassung aber „Tod". Die Götterverehrung war eben ein Teil des *r̥tá-* > *arta-,* av. *aša-,* d. h. der religiös und sittlich verstandenen Weltordnung. Nicht nur aus Gründen des bloßen politischen Nutzens oder gar der Staatsraison haben also die Achämeniden auch die Götter der unterworfenen Völker geehrt. Es war das ihnen im Grunde nicht „Lüge", sondern „Wahrhaftigkeit": Auch die staatliche Wohlfahrt gedeiht nur als Frucht der erfüllten Weltordnung, die deswegen oft beinahe mit „Gerechtigkeit" wiederzugeben ist. Mit diesen Ausführungen wollen wir jedoch nicht behaupten, daß die Achämeniden der „Wahrheit" Zarathuštras als orthodoxe zoroastrische *ašavanā* anhingen; dazu ist ihre Sprache zu unbestimmt und zu viel auf „Reichsverhältnisse" abgestimmt[4]. Trotzdem besteht so viel Ähnlichkeit, daß beide einander gegenseitig beleuchten können.

Ist das der Fall, dann kann das Adjektiv *zrazdā-,* das im „Wahl"-Zusammenhang in Yasna 31, 1 im Munde Zarathuštras erklingt (fraglich ist

[4] Vgl. R. Mayer, in: BZ NF 1 (1957) 56 f.

nur, ob nicht vielleicht ein Substantiv gleichen Stammes zu lesen ist), ferner sein Superlativ in Yasna 53, 7, in der mindestens Zarathuštra nahen „Hochzeits"-Gāthā, den Sinn des altpersischen **drazdā* wirklich beleuchten und vertiefen.

Phonetisch ist nämlich die Entsprechung überzeugend. Zum Wechsel des anlautenden *z* ~ *d* vgl. Kent l. c. § 88 die „nicht-medischen" Beispiele. Zum Gleichlaut der verbundenen Konsonantengruppe *zd* in Avestisch und Altpersisch vgl. Kent § 85.

Sachlich ist zunächst die „Hochzeits"-Gāthā zu betrachten. Das Wort vom gläubig hingegebensten Eifer, der im Fleisch der Brautleute brenne, ist dort ein Teil der Ermahnung des Offizianten an die jungen Eheleute. In ihm liegt wohl, gegen H. S. Nyberg, mehr als ein bloßer *calor sexualis*. Dieser im Körper brennende Eifer hat es mit der Erfüllung der wahren Weltordnung zu tun, die bekanntlich ganz entschieden in die Ehe hineinragt. Die Erzeugung von Nachkommen in gegenseitiger inniger Liebe ist sogar eines der größten Dinge und eine der wichtigsten Pflichten jener Weltordnung. So liegt auch hier ein gläubig-hingegebenes Hören auf die Weltordnung vor, inmitten des Sinnlichen der Ehe, ein Sich-Schenken an den „Weisen Herrn", der mit seinem Guten Gedanken auch dieses Stück Weltordnung ordnete und mit seinen „heilwirkenden Kräften" ausstattete.

In Yasna 31, 1 ist die Lage folgende: Vorher in Yasna 30 war von der Setzung von „Leben" für die Täter der Wahrheit, von der Setzung von „Tod" für die *drəgvant-*, „die Genossen der Lüge", die Rede. *Die Daēva* verfielen in schlechter Wahl dem „schlechtesten Gedanken", sie vereinten sich dem „furor", und so wüten auch ihre Genossen, auf den „Weisen" nicht hörend, um gemäß den Aufträgen des Bösen die konkrete materielle Erdenwelt der Geschöpfe zu zerstören. Mit Beginn von Yasna 31 wendet sich nun der Prophet jenen zu, die die rechte Wahl trafen, die auf den „Weisen" hörten, die ihm durch den Guten Gedanken anhangen, die mit seinen sieben „heilwirkenden Kräften" in Denken, Reden und Tat (typische ethische Dreiheit!) alles Gute verwirklichen. Die *zrazdā* sind nun eben jene, die die gute Wahl vollziehen oder vollzogen: Sie „hörten", zu guten Gedanken, Worten und Taten bereit, sie gaben sich zum Dienst an der Weltordnung dem Weisen „gläubig hingegeben" hin. Das ist jenes „dem Weisen [= *Mazdā*, Name des Eingottes Zarathuštras] Anhangen", aus dem Leben oder Tod, Glück oder Unglück, Wohlfahrt oder Elend, „Licht" oder „Finsternis" entspringen. Das gibt auch in Esr 7, 23 einen guten Sinn; es wäre in der Übersetzung vor allem die *sorgfältige Treue* des so „Glaubenden" hervorzuheben, der gewiß auch ohne Abbruch seine im engeren Sinn religiösen Pflichten erfüllt.

Doch sei auch die oben erwähnte zweite Möglichkeit erwogen, die mit einer D/R-Verwechslung rechnet und von av. *drəzrā* ausgeht. Ein ape. **drazrā* ist von dort aus möglich, zum anlautenden *d* in Avestisch und Altpersisch, vgl. Kent § 76 (indoeurop. *dh*), zum gleichlautenden *z*, Kent § 88 („medische" Beispiele). Das Wort gehört zum Verb *darəz- „vincire, stabilire"* (Bartholomä, 697), oder ursprünglicher *„greifen, fest in die Hand nehmen und halten"* [5], indoeuropäisch **dhereĝh- „halten, festhalten"*. Das

[5] Das Verb ist auch die Wurzel für *(h)andarz-*, jetzt auch G. R. Driver, *Aramaic Documents* ... (Oxford 1954) Brief 10 und 11. Der hier fast der Bedeutung „Zahlungsbefehl" nahekommende Sinn von *handarz-*, ferner der etymologische

Adjektiv bedeutet also jenen, der an etwas festhält, der folglich „fest, stark, tüchtig" ist (Bartholomä 743). Auch das ergibt in Esdr 7, 23 einen guten Sinn: die Kultgebote müssen „gehalten", fest erfüllt werden; andernfalls droht dem König ein göttliches Strafgericht.

Doch neigt die Waage mehr zugunsten der ersten Auffassung. Sie hat es nicht nötig, einen textlichen Fehler anzunehmen, und geht im iranischen Bereich mehr den Weg der gewöhnlichen Sprachregeln, ist als Ganzes besser der altpersischen Auffassung angeschlossen. Man kann sie noch vertiefen, indem man auf die Etymologie von av. *zrazdā-* eingeht. Das Wort ist mit Sanskrit *çrad-dhā* und lateinisch *crē-dō* auch im Aufbau identisch, ein zusammengesetztes Verbum aus dem nominalen Bestandteil **zraz-* (çrad-, crē- < cred-), der etwa „Vertrauen" bedeutet, und dem verbalen Bestandteil *dā-*, d. h. indoeurop. **dhē „setzen, stellen, tun"* (vgl. lat. *abdere, condere): „Vertrauen* (auf eine Sache, ein Gebot, eine Person) *tun."* Im Av. wird nun der erste Bestandteil aus Gründen der Volksetymologie an *zərəd-* (Bartholomä 1692) angeglichen = „Herz". Ein *zrazdā-* ist also einer, der sein „Herz in etwas hineinlegt oder tut", dem eine Sache also „Herzenssache" wird und der dementsprechend in Gedanke, Wort und Tat sich verhält. Nach all dem wäre „glaubenstreu", aus Glauben oder gläubiger Hingabe „eifrig treu" oder gar „herzenstreu" eine Umschreibung für den Inhalt des Wortes.

Rom, 1. Juli 1957. Peter Nober S. J.

Sinn „zusammengreifen" für das av. Verb *handarəza-*, machen es ernsthaft wahrscheinlich, daß der *Adargāzar* von Dan 3, 2f eher ein Steuereinzieher als bloß ein „Ratgeber" ist. So stände er auch an seiner Stelle in jener Aufzählung von Provinzgrößen: Er füllt den Schatz, den der unmittelbar folgende „Schatzmeister" verbucht und auf Satrapenanweisung verausgabt. Auch über dieses Wort hofft Verf. eine kleine Mitteilung zu verfassen.

Berichte

XXIV. Internationaler Orientalisten-Kongreß

Vom 28. August bis 4. September 1957 tagte in den Räumen der immer noch im Aufbau befindlichen Universität München der XXIV. Internationale Orientalisten-Kongreß, getragen von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Er war besucht von mehr als tausend Teilnehmern und hatte programmgemäß 447 Referate angemeldet, die allerdings nicht vollzählig gehalten wurden. Charakteristisch für solche Orientalistenkongresse ist die bei der heutigen Spezialisierung unübersehbare Weite der orientalistischen Wissenszweige, wodurch die Zweckmäßigkeit gemeinsamer Tagungen allmählich in Frage gestellt wird. Nicht weniger als vierzehn große Sektionen wickelten — von Japan bis Afrika — ihre Programme ab. Eine eigene bildete „Altes Testament, Biblische Archäologie und Judaica", die sachgemäß auch bei Ägyptologie, Keilschriftforschung, Semitistik etc. gastieren konnte, was bei der Aufstellung der Vortragsfolge in etwa berücksichtigt wurde. Hierin liegt wieder ein Vorteil der Weitschichtigkeit gegenüber den engeren Alttestamentler-Kongressen. Gleichwohl wird das vor einem Jahr in Straßburg veranstaltete internationale Treffen der Alttestamentler gar manche, besonders ausländische Kollegen abgehalten haben, heuer schon wieder nach München zu reisen, weshalb der Besuch zu wünschen übrig ließ. Ein glanzvolles Gremium und einen gefüllten Saal sah die alttestamentliche Sektion anläßlich der Geburtstagsfeier für H. Prof. Otto Eißfeldt, der am 1. September das siebte Jahrzehnt seines erfolgreichen Forscherlebens vollendete und im Anschluß an die geistsprühende Gratulationsrede von Prof. J. Hempel auch von Vertretern verschiedener Länder und wissenschaftlicher Vereinigungen geziemend geehrt wurde.

Unter den Referaten unserer engeren Sektion bot das Stichwort *Qumrân* einen geschlossenen Themenkreis dar. H. Bardtke kam eigens für einen Tag aus Leipzig, um die Aufgaben der Qumrân-Forschung zu umreißen. Namentlich wies er auf die besitzrechtlichen Voraussetzungen für eine Siedlung am Nordwestende des Toten Meeres hin, die auf eine Ansiedlungszeit bald nach 165 v. Chr. schließen lassen. Außerdem brachte er die Geographie jenes Landstriches (Oase-Wüste) in Zusammenhang mit den Auffassungen der Sekte, die sich selbst als eine Oase in der Wüste fühlte. Biblische Stellen und Qumrân-Texte (Ez 47; Jes 40, 3; 1 QS VIII 14, IX 19; 1 QH VIII 4—5. 22b—26a) lassen erkennen, daß das Lokalkolorit symbolisch verwertet wurde. — Aufregend und anregend wirkten die leidenschaftlichen Ausführungen von Prof. S. Zeitlin, der die Handschriften für frühmittelalterliche Erzeugnisse hält. Seine Argumente hat er besonders in JQR schon öfters angegeben. Da aber u. a. Gedanken und Termini, die in den Targumen und in jüdischen Schriften bislang zum erstenmal vorkamen, kaum stichhaltige Beweise sind, daß sie nicht auf viel älteren Überlieferungen beruhen und daher schon viel früher verwendet werden konnten, da ferner die Verwendung und Entwicklung der matres lectionis und des He-locale

nicht a priori bereits sicher bekannt sind, war keine Einmütigkeit zu erreichen und trotz des längeren Referates von Zeitlin und eines eigens anberaumten Aussprache-Nachmittags, besonders von K. Schubert und E. Roth geführt, konnte leider keine Partei die andere überzeugen. Da jede Behauptung mit genau zitierten und kontrollierbaren Stellen belegt werden muß, ist die endgültige Klärung auch nicht von schnell gesprochenen Worten, sondern von schriftlichen Darlegungen zu erwarten. — K. Schubert sprach über die Messiaslehre in den Testamenten der Zwölf Patriarchen im Lichte der Texte von Chirbet Qumrân (vgl. BZ NF 1 [1957], 177 bis 197), und P. A. Strobel zeigte herrliche Farbaufnahmen von dort.

Unter den übrigen Referaten erregte der Vortrag von R. Meyer über die syntaktische Bedeutung der Präformativkonjugation im Hebräischen besonderes Interesse. Belege, die von Ugarit bis Qumrân herabreichen, scheinen zweierlei Präsens-Futur-Formen aus dem Altwestsemitischen zu beweisen, nämlich ein erzählendes jaktul und ein duratives jaqattal. Das wichtige Referat wird in der Festschrift für O. Eißfeldt (BZAW 1958) erscheinen. — R. Largement legte dar, welch große Rolle der „Lebensbaum" in der sumero-akkadischen Religion spielte. — J. McKenzie untersuchte von neuem den Begriff „Am-ha-arez". Er bedeutet im AT die gesamte Bürgerschaft, evtl. ausgenommen die Hauptstadt Jerusalem mit dem Königshof, in der rabbinischen Literatur das in der Tora nicht geschulte Volk. — G. Bertram analysierte die Wurzel *šdd* und ihre Wiedergabe in G, um im Anschluß daran auf den Gottesnamen Schaddaj und seine Übersetzung einzugehen. Vielleicht von akkad. *šadu* „Berg" abzuleiten, ist er „der Erhabene, Hohe", dem die verschiedenen Wiedergaben in G im allgemeinen gut entsprechen, unter propagandistischer Betonung eines universalistischen Gottesbegriffes. — J. Schildenberger bot eine besonnene Textkritik von Ps 44/45, die sich auf Rhythmus, Inhalt und die alten Versionen stützte, aber mit Randschreibungen rechnete. — Ein freudiges Intermezzo war die unerwartete Ankunft von J. B. Pritchard, der eben aus Palästina kommend aus dem Stegreif und doch aus dem Vollen schöpfend über seine Ausgrabungen in Ghib/Gibeon berichtete.

Haben schon die Referate von S. Szyszman „Un siècle après les découvertes de Firkowicz" und A. Katsh „Hebraica in collections of the USSR" auf die reichen Schätze an hebräischen Handschriften in Leningrad hingewiesen, so kann der Beschluß, in drei Jahren auf Grund einer Einladung den nächsten Internationalen Orientalisten-Kongreß in Leningrad abzuhalten, auch von unserem Fachgebiet aus mit gewissem Beifall aufgenommen werden, wenn wir auch heute noch nicht wissen, ob es dort ebenfalls eine eigene Sektion für Altes Testament, Biblische Archäologie und Judaica geben wird.

München, 1. Oktober 1957. V. Hamp.

XII. Gesamttreffen der Studiorum Novi Testamenti Societas

Die diesjährige Tagung, zu der etwa 70 Kollegen erschienen waren, fand in Woodbrooke College, Birmingham, statt. Wie Dr. G. H. Wood, der freundliche Gastgeber und neue Präsident der Vereinigung für 1957/58, am Begrüßungsabend ausführte, geht das College auf eine Stiftung der Quäker (Society of Friends) vom Jahre 1903 zurück, die eine Bildungsstätte für

breitere, religiös aufgeschlossene Volkskreise schaffen wollten. Diesem Zweck dienen die allmählich erweiterten Kollegien zum Teil heute noch. In der wissenschaftlichen Welt wurde das Institut besonders durch die Tätigkeit Rendel Harris' und des Syrers A. Mingana bekannt; ihre wertvollen Sammlungen alter Handschriften und Drucke fanden lebhaftes Interesse.

Nach der Übernahme des Präsidiums von seinem Vorgänger Prof. E. G. Selwyn (Winchester) hielt Dr. Wood seine richtungweisende Ansprache über „die heutige Lage der neutestamentlichen Theologie", in der er auf die religionsgeschichtliche Schule, die konsequente Eschatologie und die Formgeschichte zurückschaute und für die Gegenwart das Problem des historischen Jesus, wie es durch die urchristliche Verkündigung und Überlieferung gestellt wird, in den Mittelpunkt rückte. Unter den größeren Vorträgen fanden Prof. G. Bornkamm (Heidelberg) „Glaube und Vernunft bei Paulus", Vice-Präsident E. C. Colwell (Emory-University) „The Significance of Groupings of NT Manuscripts" und Pater B. Rigaux (Brüssel) „La révélation des mystères et la connaissance des parfaits à Qumrân et dans le NT" viel Beachtung. Dr. Colwell gab nicht nur einen meisterhaften Rückblick auf die bisherige Geschichte der textkritischen Forschung und ihre Leistungen, sondern stellte auch wertvolle methodische Forderungen für die künftige Arbeit auf: Man müsse nach dem gegenwärtigen Stand der Textkritik vor allem die Gruppierung der Handschriften in große Texttypen (Textgestalten) und Untertypen beachten und an ihnen die Einzellesarten der Handschriften messen und beurteilen, die Textgeschichte also vom Anfang und nicht vom Ende her aufrollen. In die Welt der frühen jüdischen Mystik führte Prof. H. Odeberg (Lund) die Zuhörer in einer besinnlichen Abendvorlesung. Kürzere Referate hielten Dr. R. P. Casey (Cambridge) über „The Literary Procedure of the Fourth Evangelist", Prof. A. Wikgren (Chicago) über den Begriff der Vollkommenheit im Hebr, Rev. J. E. Yates über Mk 1, 8, Rev. J. Coutts über „The Relationship of Ephesians and Colossians" (anschließend lebhafte Aussprache), und Dr. J. A. T. Robinson (Cambridge) über „Elijah, John, and Jesus". Auf der letzten geschäftlichen Sitzung gab Prof. K. Aland (Halle) bekannt, daß unter Zusammenarbeit mehrerer Bibelgesellschaften eine griechische Textausgabe des NT geplant sei, die nur die theologisch wichtigen Varianten, diese aber in genügender Reichhaltigkeit der Textzeugen, bieten solle; Ergänzungshefte sollen auch den nicht wissenschaftlich geschulten Leser in die damit zusammenhängenden Fragen einführen. Dem internationalen wissenschaftlichen Herausgeberstab wird auch Prof. J. Schmid (München) angehören.

Die Universität Birmingham lud die Teilnehmer des Kongresses zu einem Empfang und festlichen Lunch, anschließend zu einem Gang durch die nicht unbedeutenden Kunstsammlungen der Universität. Ein weiterer kultureller Genuß war der Besuch des Shakespeare-Theaters in Stratford upon Avon mit einer prächtigen Aufführung von „King John". Katholische Teilnehmer besuchten auch das Grab J. H. Kard. Newmans und das von ihm begründete Oratorium in Birmingham, die Stätte seines langjährigen Wirkens. Alle Kollegen wußten für die herzliche Aufnahme in Woodbrooke und alles Gebotene warmen Dank. Die nächsten Zusammenkünfte der St. N. T. S. sind: 1958 in Straßburg, 1959 in Bristol, 1960 in Kopenhagen oder Aarhus.

Würzburg, 1. Oktober 1957. R. Schnackenburg.

Four-Gospels'-Congress Oxford

Dieser in England viel beachtete große Kongreß über „Die vier Evangelien im Jahre 1957", der vom 16. bis 20. September in Christ Church, dem größten College von Oxford, stattfand, wurde von annähernd 600 Teilnehmern besucht. Das größte Kontingent stellte der anglikanische Klerus; doch nahmen auch viele ausländische Bibelgelehrte, darunter katholische Professoren aus mehreren Ländern, teil. Der Veranstalter, Dr. F. L. Cross (Oxford), hatte ein großzügiges Programm mit über 100 Vorträgen, Vorlesungen und kürzeren Referaten zusammengestellt, das einen Einblick in die heutige sehr rege Evangelienforschung geben konnte. Der ganze Reichtum des Gebotenen wird sich erst überschauen lassen, wenn die Vorträge gesammelt und gedruckt vorliegen. (Der Kongreß-Band soll in den „Texten und Untersuchungen" erscheinen.)

Nach der Eröffnung des Kongresses durch den Vice-Kanzler der Universität hielt Prof. H. Riesenfeld (Uppsala) den ersten allgemeinen Abendvortrag über das Thema „The Gospel Tradition and its Beginnings", in dem er mutig gegen die lange herrschende These der Formgeschichte vorstieß, daß die Evangelienüberlieferung ihren Sitz und Ursprung in der Katechese und Paränese der Urkirche habe, und demgegenüber ihre Grundlagen in der Verkündigung Jesu selbst nachzuweisen suchte — in der Tat eine Frage, die zu neuem Durchdenken reif geworden ist. Die weiteren großen Abendvorträge, um gleich diese zu nennen, behandelten ebenfalls grundlegende Themen: Dr. A. M. Ramsey, Erzbischof von York, sprach über „The Gospel and the Gospels" (dabei leitete der katholische Erzbischof von Liverpool die Versammlung — ein sicher nicht alltägliches Ereignis!), Prof. W. C. van Unnik (Utrecht) über „The Purpose of St. John's Gospel" und Prof. J. Daniélou S. J. (Paris) über „The NT and the Theology of History". An den Vormittagen wurden folgende Themenkreise in jeweils mehreren Vorträgen dem Verständnis nähergebracht: „Die Synoptiker" und „Qumrân" (Prof. G. R. Driver, Oxford, und Prof. M. Black, St. Andrews); dann „Das vierte Evangelium" und „Nag Hammadi" (Prof. G. Quispel, Utrecht); schließlich „Die Evangelien und die Eucharistie" und „Das vierfache Evangelium". Bemerkenswert waren die Mitteilungen von Prof. Quispel über die kürzlich unter den Schätzen von Nag Hammadi entdeckten „Sprüche Jesu"; der holländische Professor gab manche Proben, stellte einen Zusammenhang mit dem Hebräerevangelium und Beziehungen zum Diatessaron fest, wies an Beispielen den Vorzug der in diesen Zeugen begegnenden „westlichen Lesarten" auf und vermutete eine gemeinsame alte palästinische Quelle für jene außerkanonische Logientradition, vielleicht das Hebräerevangelium. Hoffentlich brauchen wir nicht zu lange auf die wissenschaftliche Publikation der Texte zu warten.

Für die Nachmittage konnten die Teilnehmer aus einem reichhaltigen Programm auswählen. Nicht weniger als 10 Sektionen, die nebeneinander tagten, gaben jedem Gelegenheit, sich einem besonderen, ihn interessierenden Gebiet zuzuwenden. In diesen Arbeitsgruppen hielt zunächst ein Fachmann eine Vorlesung über ein bestimmtes, meist enger begrenztes Thema, und daran schloß sich eine Diskussion, an der sich jeder beteiligen konnte. Sicher fanden dabei oft lebhafte und förderliche Aussprachen statt; aber der Berichterstatter konnte auch stets nur an einer Arbeitsgemeinschaft

teilnehmen! Die 10 Gebiete waren: (1) die Evangelien und das zeitgenössische Judentum, (2) Struktur der Synoptiker, (3) Evangelienüberlieferung, (4) synoptische Theologie, (5) das johanneische Problem, (6) der historische Jesus, (7) die Ethik der Evangelien, (8) Qumrân, (9) Textkritik, (10) Patristische Exegese. Schließlich wurde an den letzten zwei Tagen noch eine Fülle von kürzeren Referaten (Communications) in 6 Sektionen geboten, die die verschiedensten Einzelfragen behandelten; wenn der Kongreß-Band sie alle aufnimmt, wird es eine Mühe sein, sie lesend zu bewältigen. Aber die Wissenschaft lebt und wächst genauso von der sorgfältigen Einzeluntersuchung wie von der großen Problemstellung; beides fand auf diesem Kongreß Beachtung, und so wird auch er sein Teil dazu beigetragen haben, daß Theologie und christliches Leben aus dem unversieglichen Quell des vierfältigen Evangeliums neue Antriebe gewinnen, nicht zuletzt durch die Begegnung von Forschern und Menschen verschiedener Konfession und Nationalität, die doch einig sind in der Liebe zu Dem, der einst das Evangelium Gottes für alle Welt verkündigte. Dafür gebührt Dr. Cross und Christ-Church-College aufrichtiger Dank.

Würzburg, 1. Oktober 1957. R. Schnackenburg.

Congrès catholique international des Sciences bibliques

Im Zusammenhang mit der internationalen Ausstellung in *Brüssel* und zur Feier des zehnjährigen Bestehens des „Colloquium Biblicum Lovaniense" soll vom 24. bis 30. August 1958 in Brüssel ein internationaler Kongreß katholischer Bibelwissenschaftler stattfinden. Wunschgemäß sei die Einladung auch auf diesem Wege freundlichst zugeleitet! Anfragen mögen gerichtet werden an: Rev. Ed. Massaux, 97 rue des Joyeuses Entrées, Louvain.

V. Hamp.

Umschau und Kritik

Neuere englische Literatur zum Johannesevangelium

Die Engländer haben ihre eigene Tradition in der Behandlung des joh Problems und der Kommentierung der joh Schriften. Gewiß schlugen vor dem Ersten Weltkrieg die Wellen der radikalen Kritik, vom europäischen Kontinent kommend, auch an die Küsten Britanniens, namentlich durch das Werk von E. F. Scott, The Fourth Gospel, its Purpose and its Theology (Edinburg 1906); aber sie brachen sich an den starken Felsen konservativer Haltung und gesunden kritischen Sinnes gegenüber jeweils „modernen" Theorien. Man kann die durchaus nicht unbewegliche Diskussion der englischen Gelehrten zwischen 1901 und 1931 in dem Buch von W. F. Howard, The F. G. in Recent Criticism and Interpretation (London [1]1931; [3]1945), S. 19—52 überschauen, in dem dieser angesehene Forscher auch sein eigenes maßvoll kritisches Urteil nicht zurückhält. Es ist zu begrüßen, daß dieses verdienstliche Werk jetzt von C. K. Barrett neu herausgegeben und überarbeitet wurde[1]. Der Revisor hat die Ansichten Howards pietätvoll stehen lassen und seinen eigenen Anteil deutlich markiert. Er beschränkt sich auf einige Anmerkungen zum Text Howards und fügt nur zwei Kapitel aus eigener Feder bei: „Kritik des 4. Ev 1931—1953" (S. 164—172) und „Interpretation des 4. Ev 1931—1953" (S. 243—266). An neuen Positionen der Forschung gegenüber Howards Zeit hebt Barrett hervor: Das 4. Ev kann nach den Untersuchungen J. N. Sanders'[2], nach dem weder Ignatius v. Ant. noch irgendein anderer Apostolischer Vater das Joh gekannt hat, auch in Alexandrien entstanden sein. Für den antiochenischen Bischof und Martyrer kommt freilich Ch. Maurer, Ignatius v. Ant. und das Joh (Zürich 1949) zu einem anderen Ergebnis, und ob die Argumente für eine Herkunft aus Alexandrien gegenüber der Ephesus-Tradition ausreichen, muß bezweifelt werden. Weiter wendet sich Barrett der schon von Howard ausführlich erörterten Diskussion über Textverschiebungen im Joh zu. Nach B. legen es neuere Arbeiten am 4. Ev nahe, daß die ursprüngliche Ordnung entweder viel mehr (vgl. Bultmann) oder aber viel weniger (vgl. Strachan, Hoskyns, Dodd) gestört wurde, als es Howard wahrhaben wollte (S. 173). Vielleicht hat Howard aber doch klarer gesehen, wenn er auch selbst keine endgültige Antwort geben konnte; denn eine radikale Zertrümmerung des Ev und Neufügung aus den Trümmersteinen in der Weise Bultmanns überzeugt ebenso wenig wie eine bedingungslose Annahme der vorliegenden Textfolge. Ein drittes Thema ist das literarische Verhältnis des Joh zu den Syn. Die Untersuchung von P. Gardner-Smith, die 1938 erschien[3], erschütterte nach Barrett die herkömmliche Ansicht, daß Joh wenigstens Mk benutzt

---

[1] W. F. Howard, The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation, revised by C. K. Barrett, London (The Epworth Press) 1955.

[2] J. N. Sanders, The Fourth Gospel in the Early Church, Cambridge 1943.

[3] P. Gardner-Smith, St. John and the Synoptic Gospels, Cambridge 1938.

habe. B. weist nach, daß Howard selbst von den vorgetragenen Gründen beeindruckt wurde und seine bisherige Meinung revidierte, und führt als weiteren Zeugen Dodd an (S. 169 f). In der Tat gewinnt die Auffassung, daß Joh die Syn nirgends literarisch ausgewertet hat, an Boden; der dänische Forscher B. Noack kommt in einer unabhängigen Untersuchung „Zur joh Tradition" (Kopenhagen 1954) zu demselben Ergebnis. Entschieden ist diese Frage freilich noch nicht; denn die Quellenbenutzung des 4. Evangelisten, die sich an seinen atl Zitaten überprüfen läßt[4], und seine eigenwillige Gestaltung des mit den Syn verwandten Überlieferungsstoffes lassen auch noch andere Erklärungen zu, auf die wir hier nicht eingehen können. Nur kurz erwähnt Barrett das Problem, wie Joh zur Gnosis stand; er hält es gegenüber W. Temple[5] „für immer schwieriger, zu leugnen, daß Joh Ausdrücke des gnostischen Denkens beachtete" (170). Den konkreten Theorien von W. Bauer und R. Bultmann stellt er jedoch die Arbeiten von F. Büchsel und E. Percy gegenüber (171 f). In dem weiteren von ihm beigesteuerten Kapitel über die Interpretation des 4. Ev widmet sich Barrett ausschließlich den großen Werken von E. C. Hoskyns, R. Bultmann und C. H. Dodd und läßt den Leser am Beispiel des Nikodemusgespräches erleben, wie unterschiedlich auch heute noch das letzte kanonische Ev ausgelegt wird. So bleiben mancherlei Fragen offen, zu denen wohl Howard selbst entschiedener Stellung genommen hätte.

Aus der Feder W. F. Howards besitzen wir noch ein kleines, wertvolles Bändchen zur joh Gedankenwelt[6]. Der mehrmalige Nachdruck der Erstausgabe 1943 beweist, daß diese Einführung in die joh Theologie, die der Verfasser während des Krieges als Vorlesungen in Oxford gab, einen starken Widerhall fand. Mit Recht! Die Arbeit behandelt wissenschaftlich und doch gut lesbar zentrale Themen in acht Kapiteln, unter denen nach Howards eigenem Hinweis das über „Eschatologie und Mystik" besondere Beachtung verdient. Hier verteidigt H. die Einheit der „gegenwärtigen" und „zukünftigen" Eschatologie im joh Denken und erteilt damit der in England einflußreichen These der „schon verwirklichten Eschatologie" sowie dem Urteil, daß Joh reine Mystik lehre, eine Absage. Entsprechend versteht er in einem anderen Kapitel den Heiligen Geist als Gabe des scheidenden Jesus für die Zwischenzeit und erkennt in den fünf Parakletsprüchen, obwohl er sie mit Windisch in ihrer literarischen und überlieferungsgeschichtlichen Sonderstellung sieht, doch eine zuverlässige, in die joh Gedanken sich fügende Tradition. „Wenn es wahrscheinlich ist, daß diese Sprüche über den Parakleten in der Substanz auf Worte des Herrn zurückgehen, die gegen Ende seines Wirkens gesprochen wurden, so ist es sicher, daß sie Zeichen einer langen Reflexion und der Erfahrung der Kirche an sich tragen" (79). Auch die Kapitel über Kirche, Verfassung und Sakramente und über Glauben, Erkennen und Liebe sind lesenswert — im ganzen ein

---

[4] Vgl. C. Goodwin, How did John treat his sources?: JBL 73 (1954) 61—75 (frei und aus dem Gedächtnis!).

[5] W. Temple, Readings in St. John's Gospel, First and Second Series, London 1945 (letzter Nachdruck 1955). Vgl. XIX: „Die Behauptung, daß es in irgendeinem Sinn hellenistisch ist, widerspricht seinem ganzen Tenor." — Das verbreitete Buch dient mehr praktischen religiösen Zwecken.

[6] W. F. Howard, Christianity according to St. John, London (Duckworth) 1943 u. ö., zuletzt 1952.

Büchlein, das seinen Wert als Schlüssel zur joh Gedankenwelt kaum verloren hat.

Eine joh Theologie schrieb auch E. K. Lee[7]. Der Aufbau ist zielstrebig: Nach einer Einführung, in der er seinen grundsätzlichen Standpunkt in der joh Frage umreißt, behandelt er nacheinander: Gott, „das Wort mit Gott", die Welt, die in der Finsternis liegt, das Licht in der Finsternis, Erlösung, ewiges Leben, die Ancignung des ewigen Lebens, Theologie und Ethik. Lees Stärke liegt darin, daß er die Besonderheit der joh Gedankenwelt und ihren religiösen Wertgehalt herausarbeitet, seine Schwäche für das Empfinden des Rezensenten darin, daß er zu abhängig von der englischen Literatur ist, die er eifrig zitiert und diskutiert, aber oft, ohne zu einem entschiedenen Urteil durchzudringen. Sein Buch bietet einen Spiegel der herrschenden theologischen Auffassungen über das Joh im Anglikanismus, aber kein frisches Quellwasser. So sieht er — im Unterschied zu Howard — im Joh die „schon verwirklichte Eschatologie" erreicht, die in den syn Evv noch nicht rein zur Darstellung kam. „Bis das 4. Ev geschrieben war, kam es nicht dazu, daß ‚die rohen eschatologischen Elemente im Kerygma ausgeschieden wurden' (Zitat aus Dodd). Dort (erst) finden wir, daß die Verheißung eines zweiten Kommens dahin neu interpretiert wird, daß sie das Kommen des Geistes meint" (209 f). Auch in der Frage der Sakramente bleibt Lees Urteil schwach. Der Verfasser ist zwar der radikalen Kritik abgeneigt, wagt es aber zu wenig, die Entscheidung in den Texten selbst zu finden. So hinterläßt sein Buch einen im ganzen positiven, aber blassen Eindruck.

Anders die theologischen Partien in C. H. Dodds großem Werk „The Interpretation of the Fourth Gospel"[8], das schon in diesem Zusammenhang zu nennen ist. Den ganzen zweiten Teil (S. 131—285) widmet D. nämlich den „leitenden Ideen", d. h. zentralen Begriffen der joh Theologie wie „ewiges Leben, Gotteserkenntnis, Wahrheit, Geist" und christologischen Titeln. Diese Kapitel sind voll von originalen Anregungen zu neuer Interpretation. Dodd hat sich dazu die Wege im ersten Teil geebnet, der den „Hintergrund des Ev" behandelt; darüber muß später noch mehr gesagt werden. Was der erste Teil verspricht, hält der zweite: Durch ständigen Vergleich der joh „leitenden Ideen" mit denen der Umwelt vermag D. den theologischen Gedanken des Joh Gestalt und Farbe zu geben und sie zugleich geistesgeschichtlich besser zu verwurzeln. Für die theologische Interpretation ist aber noch ein weiterer Punkt wichtig: Dodd eröffnet diesen Teil mit einem Kapitel über „Symbolismus". Damit meint er „die Methode, die der Evangelist bei der Darstellung seiner Lehre angewendet hat" (133). So verrät er uns in diesem Kapitel seine grundsätzliche Anschauung von der theologischen Eigenart des 4. Evangelisten. Als Beispiele wählt er zunächst die Bildworte vom Hirten (Joh 10, 1 ff) und vom Weinstock (Joh 15, 1 ff) und bemerkt dann: „In ähnlicher Weise ziehen sich die Bilder vom Brot und Wasser hinter die Realitäten zurück, für die sie stehen, und leiten ihre Bedeutung vom gedanklichen Hintergrund ab, in dem sie schon als Symbole für religiöse Begriffe gestanden hatten" (137). Diesen Hintergrund sucht er nicht einseitig im Judentum oder heidnischen

[7] E. K. Lee, The Religious Thought of St. John, London (S. P. C. K.) 1950.
[8] C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1953.

Hellenismus, sondern holt von Fall zu Fall vergleichbare Parallelen heran. Aber auch dem spezifisch christlichen Einfluß trägt er Rechnung und verweist besonders auf die Sakramente (138f). Nur in einer Beziehung wird man ihm kaum folgen können: daß nämlich ein platonisierender Zug in der joh Gedankenwelt spürbar sei (139ff). So schreibt er: Des Evangelisten „φῶς ἀληθινόν ist das urbildliche (archetypal) Licht, αὐτὸ τὸ φῶς, von dem jedes sichtbare Licht in dieser Welt ein μίμημα oder Symbol ist ... Von da aus können wir seinen charakteristischen Gebrauch des Symbolismus verstehen — ich meine im besonderen die Weise, wie das Symbol in die Wirklichkeit aufgesogen ist, die es bedeutet ... In einer Welt, in der alles seine Wirklichkeit von der ewigen Idee ableitet, die es verkörpert oder darstellt, mag es einige Dinge und Ereignisse geben, die vollkommener als andere die Idee verkörpern oder darstellen. So sind die Ereignisse des Lebens Jesu" (140). Der Evangelist würde sich wohl sträuben, von „ewigen Ideen" zu sprechen; sein Dualismus zwischen der himmlischen Welt Gottes und der unteren irdischen Welt muß anders bestimmt werden. Er hat keine philosophische „Weltanschauung" (143), sondern denkt ausschließlich in religiösen Kategorien, zu denen neben dem räumlichen Schema „oben - unten" auch noch die heilsgeschichtliche Perspektive gehört: AT - NT (1, 17!), das große Ereignis des Ab- und Aufstiegs des Menschensohnes (3, 13; 6, 62), gegenwärtige und zukünftige Auferweckung (5, 25f und 28f). Das platonisierende Denken Dodds beschattet jedoch nur selten seine konkrete Interpretation, bei der er auch das jüdische Erbe des Evangelisten stark in Ansatz bringt. So schreibt er zum Begriff des ewigen Lebens: „Der Evangelist stimmt mit dem populären Christentum darin überein, daß der Gläubige ins ewige Leben bei der allgemeinen Auferstehung eingehen wird; aber für ihn ist das eine Wahrheit von geringerer Bedeutung als die Tatsache, daß sich der Glaubende schon jetzt ewigen Lebens erfreut, und das Erstgenannte ist eine Folgerung des zweiten" (148). Die reiche theologische Entfaltung der joh Begriffe mit Hilfe besonders des AT, Philos und der Hermetica kann hier nur gerühmt, aber nicht im einzelnen gewürdigt werden. Man kann höchstens bedauern, daß Dodd noch nicht die Qumrân-Texte für seine Untersuchungen mitherangezogen hat; wahrscheinlich war das bei seinen Studien noch nicht möglich.

Auf einige Besonderheiten bei der Behandlung der christologischen Titel sei noch hingewiesen. Unter dem Thema „Messias" verbreitet er sich auch (S. 230—238) über das schwierige Täuferzeugnis vom „Lamm Gottes" und entwickelt dabei die Auffassung, daß diese Bezeichnung aus der apokalyptischen Tradition stamme, wie sie noch in der Joh-Apk wirksam sei: Das „Lamm" sei der endzeitliche Führer der Gottesherde, gleichbedeutend mit dem „König Israels", und das „Fortschaffen der Sünde" sei ein hoheitlicher Akt dieses Messiasherrschers. Gewiß würde diese Anschauung viel besser in den Mund Johannes' des Täufers passen, wie wir ihn aus den Syn kennen; aber der Deutung stehen so erhebliche Schwierigkeiten gegenüber, daß sie kaum annehmbar ist, vgl. C. K. Barrett, The Lamb of God: NTSt 1 (1954f) 210—218. Mißlungen erscheint dem Rezensenten die Erklärung des Titels „Menschensohn" (241ff). Zunächst breitet sich hier wieder der Schatten des Platonismus aus: Der Menschensohn „ist urbildlich wenigstens in dem Sinn, daß seine Beziehung zum Vater das Urbild der wahren und letzten Beziehungen der Menschen zu Gott ist ... Das φῶς ἀληθινόν z. B. ist

das, was Philo ἀρχέτυπον φωτός nennt. Es ist, mit anderen Worten, die platonische Idee des Lichts. Von da aus ist es kein weiter Schritt, zu sagen, daß für Joh der Menschensohn der ἀληθινὸς ἄνθρωπος ist, der wirkliche oder urbildliche Mensch, oder die platonische Idee des Menschen" (244). Ferner befürwortet Dodd die sog. „inklusive" Deutung des Menschensohnes, d. h. „als Menschensohn ist er in einer Weise der inklusive Repräsentant der idealen oder erlösten Menschheit" (ebenda). Direkt falsch ist es, sich dafür auf syn Worte wie Mt 25, 40; 10, 49; Lk 10, 16 zu berufen; denn der Gedanke, daß der Gesandte soviel gelte wie der Sendende, ist rein jüdisch und entstammt eher juristischer Fiktion. In der Auslegung von Joh 1, 51 schließt sich Dodd Odebergs tiefsinniger Deutung nach (späteren) Texten der jüdischen Mystik an (245 f), die aber schon von Windisch in ZNW 30 (1931) 215 ff mit guten Gründen zurückgewiesen worden ist. Gerade in den joh Menschensohn-Sprüchen findet die Exklusivität des Selbstbewußtseins Jesu Ausdruck. Schwerlich verstand Joh den Menschensohn dahin, „daß er in sich kollektiv die erlöste Menschheit verkörperte" (247); vielmehr dürfte der joh Gedanke sein: Der als einziger vom Himmel herabgestiegene und dorthin wieder aufgestiegene Menschensohn (3, 13) zieht nach seiner Erhöhung auch alle anderen zu sich (12, 32), die sich ihm *im Glauben anschließen.* Der zum Vater heimgekehrte Sohn holt auch die Jünger dorthin, wo er selbst ist (14, 3; 17, 24). — Die Kapitel über „Sohn Gottes" und „Logos" graben theologisch tief, und in der religionsgeschichtlichen Herleitung des Logos-Begriffs zeigt Dodd seine Meisterschaft im Vergleichen und Unterscheiden, im Aufspüren der echten Wurzeln und in der wissenschaftlichen Diskretion.

Die These vom gnostischen Hintergrund des Joh, die Bauer und Bultmann in ihren Kommentaren vortragen und namentlich durch die mandäischen Texte festigen möchten, ist in England auffallend kühl aufgenommen worden. Man schätzt das Werk Bultmanns wegen seiner profunden Gelehrsamkeit, aber läßt sich von den gnostischen Parallelen nicht irritieren. Die späte Herkunft der Quellen, die schwierige Frage, wieweit die Gnosis das Christentum oder dieses umgekehrt die Gnostiker beeinflußt hat, das Dunkel um die Ursprünge des Gnostizismus überhaupt, der Verdacht, daß die Theorien Boussets, Reitzensteins u. a. typisch deutsche Konstruktionen seien, das alles mag zur Zurückhaltung der nüchternen Engländer beigetragen haben. Auch das Urteil einiger ihrer führenden Forscher wirkte für die Folgezeit als Bremse. So stellte sich F. C. Burkitt in seinem Buch „Church and Gnosis" (Cambridge 1932) entschieden gegen Bousset und Reitzenstein und betrachtete den Gnostizismus als Verwilderung des Christentums. In der Frage „Joh und mandäische Texte" kommt er zu dem Schluß: „Der Mandäismus mag in sich selbst interessant sein; aber es ist nutzlos, zu ihm als einem Schlüssel zu greifen, um die Geheimnisse der frühchristlichen Entwicklung zu erschließen" (120). Von dieser Nutzlosigkeit scheinen seine Landsleute auch weiterhin überzeugt zu sein; dem Rezensenten ist kein englischer Exeget bekannt, der sich die „gnostische" These der Bultmann-Schule zueigen gemacht hätte. Statt dessen gibt es angesehene Gelehrte, die das Joh ausschließlich im AT und Judentum beheimaten und verwurzeln möchten, so H. W. Howard, E. C. Hoskyns und R. H. Lightfoot. Andere finden dort wenigstens die Hauptwurzeln des joh Denkens, wenn sie auch andere Einflüsse nicht leugnen möchten. R. H.

Strachan widmet in der Einleitung zu seinem Kommentar[9] neben dem Judentum auch dem Stoizismus und den Mysterienreligionen einschließlich der hermetischen Literatur seine Aufmerksamkeit. Zum gnostischen Hintergrund nehmen neuerdings C. H. Dodd in seinem genannten Werk und C. K. Barrett in seinem Kommentar[10] Stellung. Der Letztgenannte verschließt sich nicht der Einsicht, daß „Joh unter ähnlichen Voraussetzungen und in ähnlicher Richtung arbeitete wie die hermetischen Autoren" (31), und es gibt ihm zu denken, daß „die ersten Benutzer des Ev, soweit wir wissen, Gnostiker waren" (32). Die Mandäer freilich schiebt er mit kurzer Handbewegung (unter Berufung auf Burkitt) in einer Anmerkung beiseite (32). Die Tatsache, daß hebräische und hellenistische Elemente im Ev beisammenliegen, und zwar nicht säuberlich Seite an Seite, sondern zu einer Synthese verschmolzen, erklärt er schließlich so, daß „der Hintergrund, von dem das meiste Licht kommt, der des hellenistischen Judentums ist" (33).

Damit trifft sich Barrett ziemlich mit den Ansichten Dodds, der sich im 1. Teil seines Werkes am ausführlichsten mit dem Hintergrund des 4. Ev beschäftigt. Er behandelt nacheinander: Sitz im frühen Christentum, die höhere Religion des Hellenismus: die hermetische Literatur, hellenistisches Judentum: Philo von Alexandrien, rabbinisches Judentum, Gnostizismus, Mandäismus. Schon die Reihenfolge verrät, worauf Dodd die stärksten Akzente setzt. Was die Hermetica betrifft, hatte er schon in seinem früheren Werk „The Bible and the Greeks" (1935), das jetzt neu (unverändert) aufgelegt ist[11], die These vertreten und solide begründet, daß diese nach D. im 2./3. Jhd. n. Chr. in Ägypten entstandenen Schriften unter starkem Einfluß des hellenistischen Judentums stehen. So ist es nur konsequent, wenn er Philo v. Alex., diesen eigenartigen Exponenten des der hellenistischen Kultur geöffneten Judentums, ebenfalls reichlich zu Wort kommen läßt. Aber auch der Bekanntschaft des 4. Evangelisten mit dem rabbinischen Judentum geht D. nach und erkennt nicht nur in manchen Einwänden und Argumenten Fragestellungen der Rabbinen wieder, sondern hält es auch für möglich, daß die ἐγώ-εἰμι-Aussagen und Jesu Bewußtsein von seiner Einheit mit dem Vater mit der rabbinischen Namen-Gottes-Spekulation zusammenhängen (93—96). Der gnostischen Geistesströmung gesteht D. einen Milieu-Einfluß zu, aber nicht mehr. „Es gibt einen gewissen allgemeinen Gedankenbau, der in allen oder fast allen gnostischen Systemen auftaucht. Tatsächlich scheint es etwas gegeben zu haben, was man eine gnostische Bewegung oder wenigstens Tendenz nennen könnte. Sie war wesentlich synkretistisch, in Gang gebracht durch den Glauben, daß geoffenbarte Wahrheit durch verschiedene Religionen oder Mythologien bezeugt wurde, und entfernt Gebrauch machend von griechischen philosophischen Ideen. Die Berührung mit dem Christentum beschleunigte diese Bewegung, die schon durch das Judentum beeinflußt war, und so erhob sich ein üppiges Gewächs von christlichen oder halbchristlichen oder quasichristlichen Systemen" (101). Die gemeinsamen Züge zwischen Gnostizis-

[9] R. H. Strachan, The Fourth Gospel, its Significance and Environment, London ³1941, repr. 1951.

[10] C. K. Barrett, The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text, London (S. P. C. K.) 1955.

[11] C. H. Dodd, The Bible and the Greeks, London (Hodder & Stoughton) 1935, repr. 1954.

mus und joh Theologie gehören „zu dem allgemeinen Klima des religiösen Denkens, in dem der 4. Evangelist und seine Leser lebten"; aber der Vergleich enthüllt auch die verschiedenen Wege, wie Joh und seine gnostischen Zeitgenossen solche Themen behandelten (103). Gegenüber der Konstruktion der deutschen Religionsgeschichtler teilt jedoch Dodd die kühle Reserve aller Engländer: „Die Versuche, die von Reitzenstein und anderen gemacht wurden, um vermutete frühere und vorchristliche Quellen zu entdecken, sind gänzlich spekulativ" (98). Dodd meint, jedes gnostische System müsse für sich betrachtet werden, und man könne keine allgemeine und allumfassende Antwort auf die Frage geben, welche Beziehung zwischen Gnostizismus und Christentum bestand (ebenda) — ein deutlicher Unterschied in der methodischen Grundeinstellung, wenn man etwa die existenzanalytische Betrachtungsweise H. Jonas' (Gnosis und spätantiker Geist) vergleicht. Entsprechend reserviert ist Dodd gegenüber dem Mandäertum (115/130). Er erkennt es nicht als „gesundes kritisches Prinzip" an, wenn Bultmann der mandäischen Stilform (der Offenbarungsrede) Priorität zugesteht (122), bestreitet, daß die Polemik des 4. Ev gegen Johannes d. T. etwas mit den Anschauungen der Mandäer zu tun hat (123 ff), und wendet sich gegen die Überschätzung des „Mythus vom Urmenschen" und die Konstruktion eines „iranischen Erlösungsmysteriums" durch Reitzenstein (128). „Der Mandäismus bietet keine wirkliche Ausnahme vom Ausspruch Edwyn Bevans, daß die Idee eines persönlichen Erlösers der Menschheit immer das Ergebnis christlichen Einflusses ist" (127). Nach Dodd hat die mandäische Literatur keine direkte und hervorragende Bedeutung für das Studium des 4. Ev, aber erweitert die griechische und koptische gnostische Literatur um ein reiches Material, das mit aller Vorsicht benutzt werden kann, um die endlosen Variationen zu illustrieren, die über das Thema der Erlösung der Seele durch Gnosis gespielt wurden, und so indirekt, durch Vergleich und Kontrast, auch die Ideen zu beleuchten, die hinter dem 4. Ev liegen (130). Das ist ein abgewogenes und begründetes Urteil.

Wenn Dodd gut daran tut, den Hintergrund des Joh nicht einseitig oder einschichtig zu bestimmen, so überzeugt die von ihm suggerierte Adresse des Ev nicht. Er meint nämlich, der Evangelist habe ein nichtchristliches Publikum im Auge, das in jener „höheren Religion des Hellenismus" gebildet oder dafür interessiert war. Das Ev könne von solchen Menschen zunächst ohne Kenntnis des Christentums gelesen werden (Prolog!), und christliche Ideen würden erst von Stufe zu Stufe eingetröpfelt, bis das ganze Mysterium mitgeteilt werden könne. Nach Anschluß an die Kirche, ihre Überlieferung und Sakramente, würden sie dann fähig, das Buch neu zu lesen und in ihm weit mehr als beim ersten Mal zu finden (8 f). Aber eine stufenweise Einführung in das Mysterium läßt sich doch schwerlich beobachten; es scheint vielmehr, daß das 4. Ev gleich für christliche Leser bestimmt war, aber solche, die von hellenistischen Gedanken nicht unberührt waren. Als Christusbotschaft an sie und neugeworbene Proselyten aus dem Hellenismus erfüllte es eine hohe Mission; aber eine ausgesprochene Missionsschrift ist es nicht.

Damit kommen wir zu den äußeren Fragen des joh Problemkreises, Verfasserschaft und Entstehungsverhältnisse, die in der deutschen Forschung jetzt mehr zurückgetreten sind. Das Interesse, das man auf der Insel jenen

Fragen weiterhin entgegenbringt, ersieht man daraus, daß selbst ein Laie — theologisch freilich gut belesen und von R. H. Lightfoot und Dom Chr. Butler beraten — zur Feder griff, um die Autorschaft des Zebedäiden Johannes zu verteidigen[12]. Green-Armytage sammelt und bespricht geschickt alle äußeren und inneren Argumente pro und contra, in einer nüchternen, vernünftigen und doch erfrischenden Weise; sein Buch wird dem Fachmann nichts Neues sagen, aber auf weitere, akademisch gebildete Kreise seinen Eindruck nicht verfehlen. Dem Laien tritt ein Theologe zur Seite, H. P. V. Nunn, mit einem Buch, in dem er seine frühere Stellungnahme weiter ausbaut und begründet[13]. Er beschäftigt sich stärker mit den Kritikern und geht erfreulich ausführlich auf die altkirchliche Tradition und die Presbyterfrage ein (52—70). Dabei ist er allenfalls bereit, die Existenz von zwei „Johannes" (dem Apostel und dem Presbyter) zuzugeben (61), aber keineswegs, daß der sonst unbekannte Presbyter das Ev geschrieben habe (64ff). Man erfährt, daß „die überwältigende Mehrzahl der britischen Gelehrten die traditionelle Meinung bezüglich der Autorschaft des Ev verwirft": Nunn spricht aber von einem „akademischen Terror" (69). Überschaut man daraufhin die jüngeren Kommentare, so bestätigt sich, daß sie die apostolische Autorschaft des Ev nicht mehr verfechten, aber schwerlich, weil sie durch einen geistigen Terror gehemmt, sondern offensichtlich, weil sie durch das heillos verwachsene Gestrüpp des Problems verwirrt sind. Man lese etwa den historischen Rückblick über „die Kontroverse" in E. C. Hoskyns, The Fourth Gospel, ²1947 ed. by F. N. Davey, S. 21—47 oder die Bemerkungen im jüngst erschienenen Kommentar von R. H. Lightfoot[14] über die Gründe, warum sich das Interesse von der Autorschaft zum Milieu und Leserkreis des Ev verschoben hat (S. 7). Die englische Forschung scheint an demselben Punkt zu stehen wie die deutsche: Die Frage der Autorschaft ist bis zur Erschöpfung durchgekämpft worden; aber das Ringen hat keinem der Beteiligten einen klaren Sieg gebracht. Der konservative Flügel hat aber die Waffen noch nicht gestreckt; der Kanonikus R. A. Edwards bekennt in einem neuen Buch, das, ohne einen ausgeführten Kommentar zu bieten, das ganze Ev zu interpretieren sucht[15]: „Das Ev des hl. Johannes ist mein beständiges Studium und meine vorzügliche Beschäftigung während sehr vieler Jahre gewesen ... Je länger, je mehr wuchs meine Überzeugung, daß das 4. Ev von Johannes, dem Sohn des Zebedäus, geschrieben worden sein muß" (IX). Die Schwierigkeiten, die sich dieser Ansicht aus der Gestalt des Werkes selbst entgegenstellen, sucht er durch eine gelockerte Anschauung von seiner Entstehung zu beheben: Joh selbst habe sich während des Wirkens Jesu kürzere Notizen gemacht, die er bei seiner späteren Missionstätigkeit als „Probe-Text-Quellen-Buch" benutzte (14). Diese knappen aramäischen Aufzeichnungen habe er dann wahrscheinlich ins Griechische übersetzt und versucht, in eine erste Ordnung (vgl. 20, 30f) zu bringen (15). Zur end-

[12] A.H.N. Green-Armytage, John Who Saw. A layman's essay on the authorship of the Fourth Gospel, London (Faber and Faber Ldt.) o. J. (1952).

[13] H.P.V. Nunn, The Authorship of the Fourth Gospel, Alden & Blackwell (Eton) Ltd. 1951.

[14] R. H. Lightfoot, St. John's Gospel. A Commentary, ed. by C. F. Evans, Oxford 1956.

[15] R. A. Edwards, The Gospel according to St. John, its Criticism and Interpretation, London (Eyre & Spottiswoode) 1954.

gültigen Redaktion sei er nicht mehr gekommen, habe vielleicht das Buch in Griechisch diktiert und zögernd eingewilligt, noch c. 21 anzufügen, sich dann aber geweigert, noch mehr zu schreiben (vgl. 21, 25) (S. 16).

Daß wir uns die literarischen Entstehungsverhältnisse des Joh anders als beim Werk eines modernen Autors denken müssen, ist nach seiner Struktur und den Anzeichen in c. 21 nicht zu bezweifeln; ohne irgendeine Hypothese wird man nicht auskommen. Auch C. K. Barrett trägt in seinem Kommentar nach neuer sorgfältiger Prüfung der äußeren Tradition und inneren Evidenz eine Hypothese vor: Johannes der Apostel wanderte von Palästina aus und lebte in Ephesus, wo er, getreu seinem Charakter als „Donnersohn", apokalyptische Schriften verfaßte. Er hatte aber eine ganze Anzahl Schüler, von denen einer jene Aufzeichnungen seines Meisters der kanonischen Apk einverleibte. Ein anderer Schüler war für die Joh-Briefe verantwortlich (wahrscheinlich stammt 1 Joh von einem, 2 und 3 Joh von einem anderen). Wieder ein anderer, ein kühner Denker, der noch mehr in jüdischer und hellenistischer Literatur belesen war, verfaßte Joh 1—20 und trug dabei der gewandelten Lage bezüglich der eschatologischen Erwartung und des Geredes um den alten Apostel (Joh 21, 23) Rechnung (113). — Noch hypothesenfreudiger ist H. E. Edwards in einem 1953 veröffentlichten Buch[16]. Der Zeuge der im Joh niedergelegten Tradition ist jener „andere Jünger", der in Joh 18, 16 erwähnt wird, aber nicht mit dem „Jünger, den Jesus liebte" identifiziert werden darf. Der Letztgenannte kann nach E. niemand anders als der Apostel Johannes sein; der „andere Jünger" aber war damals ein junger Mann, der zu einer der priesterlichen Familien gehörte und wahrscheinlich auch Johannes hieß. „Wenn beide, der ursprüngliche Lehrer und der Mann, der uns seine Lehre in geschriebener Form gegeben hat, ‚Johannes' hießen, wäre einige Verwirrung über sie unvermeidlich. Als der Apostel starb, fiel sein Mantel ganz natürlich auf die Schultern des anderen Johannes, der durch seine Anstrengungen die Lehre des älteren Mannes bewahrt und die Kirche für alle Zeit bereichert hatte" (204). Auf weitere Hypothesen einzugehen, wollen wir uns hier ersparen. Hypothesen haben das Schicksal, sich wie Wolken wieder aufzulösen; aber oft spenden sie vorher doch einen befruchtenden Regen. Das Verdienst solcher Arbeiten dürfte es sein, die Diskussion lebendig und frisch zu erhalten und wenigstens die Richtung zu zeigen, in der die vielleicht nie klar schaubare Lösung liegt.

Noch ein Wort zu den Kommentaren! Das Werk, das der englischen Auslegung die Richtung wies und nach den Worten E. C. Hoskyns (a. a. O. 41) noch heute den klassischen Kommentar zum Joh darstellt, ist B. F. Westcott, The Gospel according to St. John: The Greek Text, with introduction and notes, 2 Bände, London 1908. Westcott ist ein konservativer Forscher, der die Autorschaft des Zebedäiden Johannes in eingehender Argumentation begründet, und lebte noch vor der Zeit des Generalangriffs der historischen Kritik auf das Joh (sein zweibändiger Kommentar wurde erst nach seinem Tode von seinem Sohn herausgegeben); aber er ist ein großer Theologe, der das pneumatische Ev in seinen tiefen Aussagen erfaßt und der begreift, daß es die Geschichte Jesu unter einem

[16] H. E. Edwards, The Disciple who wrote these things. A new inquiry into the origins and historical value of the Gospel according to St. John, London (James Clarke & Co.) 1953.

theologischen Aspekt ganz neu darbietet. So ist es nicht antiquiert, daß im Jahre 1955 ein Neudruck erfolgte. Nach Westcotts Werk sind auch die späteren großen Kommentare angelegt: ausführliche Einleitungskapitel, theologischer Blickpunkt, im übrigen die in England beliebte „glossatorische" Methode, d. h. die Erklärung schließt sich Vers für Vers an einzelne griechische Begriffe, Wörter und Redewendungen an, so der zweibändige, ebenfalls posthum veröffentlichte Kommentar des Erzbischofs J. H. Bernard (I. C. C. 1928) und der neue Kommentar von C. K. Barrett (1955). Der kleinere Kommentar von G. H. C. Macgregor, The Gospel of John (The Moffat NT 1928, 10. Abdruck 1949), aber auch das reiche und reife Werk von E. C. Hoskyns (nach seinem Tode von F. N. Davey herausgegeben, [1]1940; [2]1947) schließt sich dagegen der „deutschen" Methode an, der Übersetzung eine fortlaufende Erklärung folgen zu lassen; sie bietet sicher den Vorteil, den gedanklichen Zusammenhang und theologischen Gehalt besser darstellen zu können. Das ist in Hoskyns Werk vorbildlich geschehen, wie überhaupt dieses Buch nach Westcott vielleicht der stärkste theologische Kommentar zum Joh in England ist. Der gedrängte Kommentar von R. H. Strachan erweist seinen Wert und seine Beliebtheit dadurch, daß er seit 1917 immer wieder erschien, vom Verfasser noch zweimal überarbeitet (1920 und 1941) und seitdem oft nachgedruckt wurde. Dem schönen modernen Kommentar von C. K. Barrett darf man sicher das gleiche voraussagen. Die Einleitung von ca. 120 Seiten behandelt alle interessierenden Probleme, vor allem auch den Hintergrund und die Theologie des Ev, in einer klugen, ansprechenden Weise mit meist trefflichem Urteil. Der Kommentar selbst bringt zu jedem Abschnitt zunächst eine allgemeine, die wesentlichen Gedanken herausstellende Einführung und dann die Einzelerklärung, die auf den jüdischen Hintergrund und die rabbinischen Parallelen starken Nachdruck legt. Auf Einzelheiten einzugehen, müssen wir uns versagen. Der jüngste Kommentar von R. H. Lightfoot ist aus einzelnen Studien und Notizen des Verfassers nach seinem Tode von C. E. Evans zusammengefügt und überarbeitet worden. So ist es ein zwar zusammenhängender, aber noch nicht ausgefeilter Kommentar geworden, der aber mancherlei Anregungen und Perspektiven für die Interpretation bietet.

Das ist wohl das Neue gegenüber den alten Kommentaren, daß man jetzt stärker auf die „theologische Struktur" des Ev und die durchschimmernden theologischen Gedanken des Evangelisten achtet. In dieser Hinsicht ist schließlich auch der 3. Teil des großen Werkes von C. H. Dodd über die Interpretation des 4. Ev zu nennen, den D. selbst mit „Argument und Struktur" überschreibt (S. 287—443). Er spürt dem äußeren und inneren Aufbau des Ev von Anfang bis Ende nach, erforscht gleichsam die Gesamtplanung und die von einem zum anderen Thema treibenden Gedanken des Evangelisten und entwirft so eine Interpretation, die vielleicht gerade wegen des Fehlens der Einzelheiten um so eindrucksvoller ist. Den I. Hauptteil (c. 2—12) versteht D. konsequent als „Buch der Zeichen" und versucht, die in ihm enthaltenen Wunder, Taten und Reden Jesu in ihrem tieferen Zusammenhang und Zeichenwert zu deuten. Wenn man dabei auch nicht immer mit D. übereinstimmen wird, so sind seine Darlegungen doch stets anregend und vorwärtsweisend. Auch für das „Buch der Passion" mit seinen zwei Teilen „Abschiedsreden" (c. 13—17) und „Passionsbericht" einschließlich der Erscheinungen des Auferstandenen (c. 18—20) arbeitet er

die theologischen Themen und treibenden Gedanken heraus. Damit bringt Dodd ein exegetisch-theologisches Verfahren zu Ehren, das für die zukünftige Behandlung nicht nur des Joh, sondern auch der Syn von hervorragender Bedeutung ist: Die Evv müssen nicht nur in ihren einzelnen Perikopen und Abschnitten sorgfältig erklärt, sondern auch als Ganzes gesehen und interpretiert werden. Hinter ihnen stehen theologische Denker und Gestalter, und unsere Aufgabe ist es, neben und hinter der Tradition, die sie übermitteln, ihre je eigene Theologie zu erfassen. Wenn dies schon für die Syn gilt, so in eminenter Weise für das Joh, für das Dodd mit Recht sagen dürfte: „Jede einzelne Episode enthält implizit in sich das Ganze des Ev" (384). Jedoch sollten wir nicht vergessen, daß der Prozeß der Interpretation weder mechanisch vom Einzelstück (wie bislang allzuoft) noch konstruktiv von der Idee des Ganzen (wie vielleicht für die Zukunft zu befürchten) ausgehen darf, sondern daß von der Einzelanalyse aus die theologischen Leitgedanken aufzuspüren und von diesen wieder die Einzelanalysen zu befruchten sind — eine Aufgabe, die wir in ihrer theologischen Schwierigkeit und Dringlichkeit wohl noch nie so deutlich gesehen haben wie heutzutage.

Bamberg, 1. Oktober 1956. R. Schnackenburg.

Schürmann, Heinz, *Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21—38, III. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7—38* (Neutestamentliche Abhandlungen, hrsg. von M. Meinertz, XX. Band, 5. Heft), Münster, Westf., 1957, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, XI und 160 Seiten, kart. DM 11,80.

Der Verf. hat sich in der wissenschaftlichen Welt bereits bestens eingeführt durch die beiden der zu besprechenden Arbeit vorausliegenden Hefte *„Der Paschabericht Lk 22, (7—14.) 15—18"* (Neutest. Abh. XIX 5), Münster 1953 und *„Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19—20"* (ebd. XX 2), Münster 1955. Obwohl sich die neue Untersuchung als Abschluß dieser quellenkritischen Arbeit am lukanischen Abendmahlsbericht darstellt, ist sie (laut Vorwort S. VII) vor den beiden anderen Untersuchungen entstanden, denen sie die Methode zur Arbeit wies. In allen dreien geht es um die sprachliche und stilistische Analyse dieses Berichtes, wodurch die Eigenart, wie das dritte Evangelium seine Quellen verwertet, sowie die Theologie, die es verfolgt, deutlich werden soll.

In einem ersten Abschnitt (S. 3—35) kommen „Die lukanischen Markus-Einfügungen in Lk 22, 21—38" zur Sprache. Ein Vergleich von Lk 22, 21—23 (Vorhersage des Verrates) und 22, 33 f (Vorhersage der Verleugnung) mit ihren Markus-Parallelen ergibt eine im einzelnen nicht immer mit gleicher Sicherheit, aber im ganzen doch verhältnismäßig gut erwiesene Redaktion der Vorlage durch den dritten Evangelisten. Zugleich zeigt sich, daß Lukas, der in seinem Abendmahlsbericht eine von Markus verschiedene Schilderung gibt, doch von der ausgelassenen Markus-Darstellung das, was ihm wichtig erscheint, übernimmt und in seine Erzählung einarbeitet, ein Verfahren, das sich im ganzen dritten Evangelium erkennen läßt (S. 35).

Im zweiten umfangreicheren Abschnitt (S. 36—139) „Die lukanische Nicht/Markus-Vorlage in Lk 22, 21—38" geht es um die Frage, ob die nach Abzug der aus Markus übernommenen Einfügungen verbleibenden Stücke,

nämlich Lk 22. 24—27. 28—30. 31f. 35—38, erst vom Evangelisten aus verschiedenen Quellen zum vorliegenden Bericht zusammengefügt worden sind oder ob sie alle oder wenigstens zum Teil schon in einem vorlukanischen Erzählungszusammenhang standen, den Lukas dann übernommen und mit den beiden Markus-Einfügungen (s. Abschnitt 1) bereichert hätte. Hier ist die Untersuchung freilich schwieriger als im ersten Teil, wo ein Vergleich des Lukas mit Markus möglich war. Immerhin aber ergibt eine minutiöse Vergleichung der Wörter und des Stiles der Lukas-Stücke mit näheren oder entfernteren Parallelen bei Matthäus und Markus, soweit solche vorhanden sind, oder mit sonst zu beobachtenden Stileigentümlichkeiten des Lukas, daß er eine schon vorhandene, schriftliche, aus einzelnen Stücken zusammengewachsene, von Markus verschiedene Vorlage verwendet hat.

Im „Untersuchungsergebnis" (S. 139—142), das auch das Resultat der beiden früheren Arbeiten mitverwertet, hält der Verf. es für „wahrscheinlich", daß Lukas eine von Markus verschiedene Passionsgeschichte — nicht nur einen isolierten Abendmahlsbericht —, vielleicht sogar Evangelienschrift vor sich hatte. Um hier deutlicher zu sehen, bräuchte es weitere Untersuchungen zunächst einmal an entscheidenden Bestandteilen der lukanischen Leidensgeschichte. Eingehende Register über Sachen und griechische Wörter (S. 143—160) zu allen drei Arbeiten beschließen das Heft.

Das Neue gegenüber der bisherigen Anschauung liegt also darin, daß nach dem Verf. im Abendmahlsbericht Lukas viel weniger von Markus abhängt, als dies bisher von der Forschung angenommen wurde, hingegen mehr von einer sonst unbekannten Schrift. Es versteht sich von selbst, daß so diffizile Untersuchungen vielfach nur eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit ergeben können. Aber die Methode des Verfassers erweckt Vertrauen, weil er sehr bedächtig urteilt, keine Entscheidungen forciert, wo sie nicht zu gewinnen sind, und seine Ergebnisse gut unterbaut. Selbstverständlich bleibt die angenommene vorlukanische Passionserzählung, wenn nicht schon Evangelienschrift, wenigstens vorerst Hypothese, noch hypothetischer ihr Wachstum. Aber wird man bei solchen Rekonstruktionen überhaupt recht viel weiter kommen können als zu Hypothesen? Die exegetische Wissenschaft darf dem Verf. danken für seine so scharfsinnigen und abgewogenen Forschungen, über die man in Zukunft nicht mehr wird hinweggehen können.

Freising, 22. Oktober 1957. Joh. Michl.

Alttestamentliche Rezensionen

Septuaginta. Auctoritate Societatis Gottingensis Bd. XV: Ieremias. Baruch. Threni. Epistula Ieremiae, edidit Joseph Ziegler, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, 504 S., broschiert DM 63,—, Lw. 67,—.

Es ist immer eine große Freude, wenn ein stattlicher Band des Göttinger Septuaginta-Unternehmens erscheint; seit zwanzig Jahren sind nun 7 Lieferungen herausgekommen und die Propheten sind mit dem vorliegenden abgeschlossen. Wenn auch noch kein Ende abzusehen ist und für die historischen Bücher Brooke-McLean noch lange einen — bekanntlich sehr guten — Ersatz bilden muß, so bietet doch das Vorhandene eine zuver-

lässige Grundlage für das Arbeiten mit der Septuaginta. Wie wichtig G zur Kontrolle des M-Textes und als Quelle der Tochterübersetzungen ist, braucht nicht betont zu werden. Gerade die neuen Funde am Toten Meer haben die Suche nach vormasoretischen, nicht selten besseren Textvarianten von neuem belebt.

Der Aufbau ist von den früheren Bänden her längst bekannt. Die wohldurchdachte Einleitung bringt auf 148 Seiten notwendigste Orientierung über die Textzeugen, ihre Gruppierung nach den verschiedenen Rezensionen und dgl. Dann folgt die Textausgabe selbst mit doppeltem Apparat, dem der Septuaginta und dem der Hexapla, d. h. der jüngeren griech. Übersetzungen. Es ist nicht leicht, bei der Menge von Hss und den unter besonderen Abkürzungen zusammengefaßten Gruppen sich zu einem klaren Urteil durchzustudieren. Der weniger Eingearbeitete hätte in der Einleitung gern ein näheres Urteil über den Wert der Hss gesehen, wenn auch solche pauschale Wertung sehr schwierig ist. Nur gelegentlich wird z. B. auf S. 126 gesagt, „B-S bieten den ältesten und gewöhnlich den besten Text". Das ist bedeutsam, denn in *Jes* kommt dieses Lob eher dem Cod. A zu. Eine bedenkliche Schwierigkeit liegt auch in der Methode, daß im Apparat die positive Bezeugung, d. h. die Bezeugung des Lemmas (der Lesart) nicht erscheint, „weil der Apparat zu umfangreich geworden wäre" (S. 138), sondern aus dem Verzeichnis der Varianten subtrahendo errechnet werden muß. Dabei hat man überdies mit lückenhaften Zeugen zu rechnen. So ist, wie S. 6 f mitgeteilt wird, dauernd im Auge zu behalten, daß ab Thr 2, 20 der äußerst wichtige Cod. S ausfällt.

Der eigentliche Text, das Lemma, richtet sich nicht, wie etwa bei S w e t e, nach einer bestimmten Unziale, oder, wie bei der römischen Vulgata-Ausgabe nach einer „eisernen Regel", sondern wird vom Herausgeber nach allen Regeln der Textkritik als wahrscheinlichster Urtext rekonstruiert. Für diese persönliche Leistung, aus reicher Erfahrung, Sachkenntnis und Kritik hervorgegangen, verdient er besonderen Dank; denn bei einem raschen Suchen nach „dem" G-Text schlechthin möchte man sich grundsätzlich auf das laufende Lemma berufen können. Mit Recht werden dabei nicht nur die Hss gezählt und gewogen, sondern kommen auch sprachliche, logische und psychologische Überlegungen in Betracht. Daher wird z. B. Bar 2, 7 das ἃ 2° ganz richtig gestrichen, obwohl es von B A (S fehlt!) etc. hervorragend bezeugt ist. Ähnlich wird, um bei Bar zu bleiben, Bar 3, 18 das sehr gut überlieferte („pr. ὅτι rel." ist wieder schwierig zu errechnen!), aber doch unhaltbare ὅτι am Anfang des Verses beseitigt, weil sinnlos. Bar 5, 6 wird B θρόνον, sachlich gut begründet, der weitverbreiteten Lesart υἱούς in A Q etc. vorgezogen, während Ep. Jer 53 zweimal (αὐτῶν und ἀδικούμενον) A die in B etc. stark bezeugte Lesung logisch richtig verdrängen muß. Daß bei dieser gewissenhaften Rekonstruktion auch zweifelhafte Fälle vorkommen, dürfte klar sein. So bleibt Bar 3, 21 das wohl sicher falsche αὐτῶν im Text, da das richtige αὐτῆς nur schwach belegt ist.

Unter dankbarer Anerkennung für die ungeheure Kleinarbeit und Akribie, von der auch dieser umfangreiche, im übrigen sauber und tadellos gedruckte Band zeugt, wünschen wir dem anscheinend einzigen Fortsetzer der Göttinger Septuaginta-Ausgabe weiterhin Kraft und Erfolg zu seinem entsagungsvollen Werk, das jedem Textkritiker unentbehrlich ist.

München, 26. Oktober 1957. V. Hamp.

Molin, Georg, *Lob Gottes aus der Wüste.* Lieder und Gebete aus den Handschriften vom Toten Meer übersetzt und eingeleitet. 67 S. gr. 8°. Karl Alber Verlag, Freiburg/München, geb. DM 6,20.

Mit dem schön ausgestatteten Bändchen will der durch frühere Arbeiten über Qumrân bereits bekannte Verfasser die „Hymnen" nebst einigen anderen poetischen Stücken der Qumrântexte einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich machen, weil diese am stärksten menschlich ansprechen und am besten einen Blick in die Frömmigkeit und in die theologische Gedankenwelt ihrer Verfasser tun lassen. Die Arbeit beruht, wie M. selbst bemerkt, natürlich auf wissenschaftlicher Beschäftigung mit den Texten, soll aber nicht als Grundlage für theologische und religionsgeschichtliche Folgerungen dienen. Eine solche wissenschaftliche Übersetzung stellt M. für später in Aussicht. Die vorliegende ist ziemlich wörtlich gehalten und in stichische Form gebracht. M. sieht in den Gedichten „hymnisch gehaltene Meditationen" zum Gebrauch der Novizen oder der Gemeindemitglieder überhaupt, verfaßt *vielleicht* vom „Lehrer der Gerechtigkeit"; sie zeigen, daß die Gesetzesfrömmigkeit bei ihnen theologisch durchaus im Mittelpunkt steht.

Den angestrebten Zweck vermag das Buch gut zu erfüllen.

Bonn, 10. Oktober 1957. F. Nötscher.

Grill, Dr. P. Severinus O. Cist., *Das Alte Testament im Lichte der Literar- und Textkritik* (Heiligkreuzer Studien Nr. 10), Domverlag Wien 1957, 66 S., 30,— Sch.

Verfasser veröffentlicht in der vorliegenden Abhandlung den Hauptinhalt seiner Vorlesungen, die er im Sommersemester 1956 an der kath. Akademie in Wien gehalten hat. Wie im Vorwort betont wird, wollen diese Vorträge, obwohl für weitere Kreise berechnet, dennoch auf den Anspruch, als wissenschaftliche Forschung zu gelten, nicht verzichten. Grill, der sich grundsätzlich an die Auslegungsprinzipien der Kirchenväter halten und jene, wo nötig, entfalten will, bezeichnet als Hauptziel seiner Arbeit die Herausstellung der geschichtlichen Glaubwürdigkeit und der messianischen Tendenz des AT im Lichte der Literar- und Textkritik und sieht ein Nebenziel in dem Nachweis, daß die sogenannten „neuen" Auslegungsversuche uralt und schon von den Vätern und Scholastikern vertreten worden sind.

Er beginnt (S. 5—8) mit einer kurzen Einführung in die Aufgaben der Literar- und Textkritik, bespricht die inneren und äußeren Gründe der Glaubwürdigkeit der Bibel und setzt sich mit der „freien" Schule der Bibelexegese auseinander. „Es muß Bedenken erregen, wenn sie ... profanwissenschaftliche Partien der Bibel unter Umständen, weil sie mit augenblicklichen Strömungen in der Profanwissenschaft nicht übereinstimmen, kurzerhand dem ‚damaligen Wissensstand' zuschreibt und somit falsch sein läßt. Die Glaubens- und Sittenlehren hängen mit dem ‚Rahmen', ..., so innig zusammen, daß ein Irrtum in diesem mit der Zeit auch auf jene abfärben müßte und das Depositum fidei gefährdet wäre" (S. 8).

Der erste große Abschnitt (S. 9—38) bringt Fragen der Literarkritik. Die moderne Quellenforschung wird abgelehnt. Die dem theologischen Wesen der Bibel allein entsprechende Quellenscheidung, ist eine Unterscheidung, die bezüglich des theologischen Gehaltes vorzunehmen ist:

Hagiographie und Prophetismus. „Wann und wo und von wem die bibl. Bücher oder Kapitel oder Verse geschrieben sind, ist theologisch gesehen eine sekundäre und sogar belanglose Frage" (S. 13). „Viele und gerade die wichtigsten Partien des AT lassen sich verstehen, wenn wir beachten, ob sie unmittelbar aus der Offenbarung (Vision) geflossen oder aus natürlichen Quellen geschöpft sind" (S. 13). Unter diesem Gesichtspunkt werden Schöpfungs- und Flutbericht sowie der Besuch der Himmlischen bei Abraham (Gn 18—19) untersucht. „Auf Grund der Quellenscheidung H und P ist der Schöpfungsbericht ausschließlich als prophetische Vision anzusprechen" (S. 13). „Es sollte sich immer mehr die Erkenntnis durchsetzen, daß wir im bibl. Sintflutbericht die Lokalkatastrophe von der Weltkatastrophe unterscheiden müssen und daß die letztere höchstwahrscheinlich mit der Eiszeit identisch ist" (S. 16). „Die wenigstens anthropologische Universalität der Flut ist eine condicio sine qua non" (S. 15). — Ein weiteres Kapitel beschäftigt sich mit der Überarbeitung älterer Stoffe in jüngerer Zeit. Jonas, Tobias, Judith und Esther werden besprochen. Es liegen diesen Büchern historische Ereignisse zugrunde, „denen später eine neue Form gegeben wurde: Die Form der Allegorie" (S. 18). Mit Tobias, Judith und Esther ist zugleich der Prophet Daniel überarbeitet worden, und zwar in der Makkabäerzeit. Es wurden echte, aus der Zeit Daniels stammende Vorlagen, also Danielgeschichten und Danielgesichte aus dem 6. Jahr. v. Chr. in eine neue Form gebracht, um ein Trostbuch für die Juden zu schaffen. Weitere Kapitel untersuchen die Bildersprache, das modale Wunder im bibl. Stil, die Volksmeinung in der bibl. Geschichtsschreibung. „Die Austreibung aus dem Paradies ist identisch mit dem Ende der Tertiärzeit mit ihrem üppigen Pflanzenwuchs. Die Cherubim, die vor dem Paradies lagern, sind Sinnbild der schweren Erschütterungen und der Gewitter, die diesen Übergang vom Tertiär zum Quartär kennzeichnen" (S. 27).

Der zweite und dritte Teil der Arbeit (S. 39—60) behandelt textkritische Fragen: Bibelpolyglotten, Vergleichung der Handschriften, Konjekturalkritik. Es folgen ausgewählte Beispiele der biblischen Textkritik.

Infolge der gebotenen Kürze konnte nur auf wenige Aufstellungen hingewiesen werden. Doch dürfte zu erkennen sein, daß manche Bedenken anzumelden und Fragezeichen zu setzen wären. In der ganzen Abhandlung ist starke apologetische Tendenz und wohl auch übertriebener Konservatismus spürbar. Auch fehlt es vielfach an der sachlichen Genauigkeit. S. 40 bei der Aufzählung der kritischen Bibelausgaben hätte die Göttinger Septuaginta erwähnt werden müssen. S. 15 heißt es: „Daß im Sintflutbericht mehrere Quellen ineinander gearbeitet sind, hat die Literarkritik seit jeher angenommen, freilich nur nach J und E (Jahwisten und Elohisten)." Nach allgemeiner Auffassung hat aber die elohistische Quelle keinen urgeschichtlichen Vorbau und setzt erst bei der Vätergeschichte (Gn 15) ein. Es handelt sich hier um die Priesterschrift, die mit dem Jahwisten verwoben ist. S. 9 wird 2 Makk 21, 3 (?) zitiert. S. 5 ist von den Büchern der Könige und der „Christen" die Rede. S. 59 werden nebeneinander Ps 68 nach MT, Ps 71 nach G Vg zitiert u. a. m.

München, 28. Oktober 1957. Fr. Dingermann.

ABKÜRZUNGEN

A. Biblische Bücher

AT = Altes Testament (OT = Old Testament); atl = alttestamentlich

Gn	Ri (Ido)	Neh	Spr (Prv)	Jer	Joel	Hab
Ex	Ruth	Tob	Prd (Koh, Eccle)	Klgl (Lam)	Am	Soph
Lv	1. 2 Sm	Jdt	Hl (Ct)	Bar	Abd	Agg
Nm	3. 4 Kg (Rg)	Est	Weish (Sap)	Ez	Jon	Zach
Dt	Chr (Par)	Job	Sir (Eccli)	Dn	Mich	Mal
Jos	Esr	Ps	Is	Os	Nah	Makk

NT = Neues Testament; ntl = neutestamentlich

Mt	Joh	Kor (Cor)	Phil	Tim	Hebr	Joh
Mk (Mc)	Apg (Act)	Gal	Kol (Col)	Tit	Jak (Jac)	Jud
Lk (Lc)	Röm (Rom)	Eph	Thess	Phm	Petr	Apk (Apc)

Ev Evv = Evangelium, Evangelien; Syn = Synoptiker, syn = synoptisch; Par = syn Parallelen; pln = paulinisch; joh = johanneisch

B. Zeitschriften etc.

AbhTANT	=	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes
AlLov	=	Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia
AJA	=	American Journal of Archaeology
AtlAbh	=	Alttestamentliche Abhandlungen
BA	=	The Biblical Archaeologist
BASOR	=	The Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BBB	=	Bonner Biblische Beiträge
Bib	=	Biblica
BWAT	=	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament
BWANT	=	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
ByZ	=	Byzantinische Zeitschrift
BZ	=	Biblische Zeitschrift
CBQ	=	The Catholic Biblical Quarterly
ConNT	=	Coniectanea Neotestamentica
DLZ	=	Deutsche Literaturzeitung
EstBib	=	Estudios Bíblicos
ETLov	=	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EvT	=	Evangelische Theologie
ExpTim	=	The Expository Times
GGA	=	Göttingische Gelehrte Anzeigen
HarvTR		The Harvard Theological Review
HUCA		The Hebrew Union College Annual
IZBG	=	Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete
JBL	=	Journal of Biblical Literature
JJS	=	Journal of Jewish Studies
JQR		Jewish Quarterly Review
JTS	=	Journal of Theological Studies
MüTZ	=	Münchener Theologische Zeitschrift
NT	=	Novum Testamentum
NtlAbh	=	Neutestamentliche Abhandlungen
NTS	=	New Testament Studies
OLZ	=	Orientalistische Literaturzeitung
Or	=	Orientalia
OrChr	=	Oriens Christianus
OrChrPer	=	Orientalia Christiana Periodica
OTS	=	Oudtestamentische Studiën
PEQ		The Palestine Exploration Quarterly
RA	=	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
RAC	=	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	=	Revue Biblique
RBén	=	Revue Bénédictine
RechScRel	=	Recherches de Science Religieuse
RHE	=	Revue de l'Histoire Ecclésiastique
RHPhilRel	=	Revue d'Histoire et de Philosophie Relig.
RHR	=	Revue de l'Histoire des Religions
RScPhilT	=	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RScRel	=	Revue des Sciences Religieuses
RTPhil	=	Revue de Théologie et de Philosophie
SCat	=	Studia Catholica
ST	=	Studia Theologica
TGl	=	Theologie und Glaube
TLZ	=	Theologische Literaturzeitung
TQ	=	Theologische Quartalschrift
TRev	=	Theologische Revue
TrTZ	=	Trierer Theologische Zeitschrift
TRu	=	Theologische Rundschau
TWNT	=	Theologisches Wörterbuch zum NT.
TZBas	=	Theologische Zeitschrift, Basel
VD	=	Verbum Domini
VigChr	=	Vigiliae Christianae
VT	=	Vetus Testamentum
WO	=	Die Welt des Orients
ZA	=	Zeitschrift für Assyriologie
ZAW		Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	=	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	=	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKT	=	Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW	=	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
ZRelGg	=	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZTK	=	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Die Dogmatik von Johannes Brinktrine

Die Lehre von Gott

1. Band: **Von der Erkennbarkeit, vom Wesen und von den Vollkommenheiten Gottes**
   298 Seiten, Buckram-Leinen DM 14,80; Ausgabe für Theologiestudierende DM 12,50
2. Band: **Von der göttlichen Trinität**
   237 Seiten, Buckram-Leinen DM 11,80; Ausgabe für Theologiestudierende DM 9,80

„Die auf der thomistischen Lehre (im engeren Sinne) aufbauende Dogmatik zeichnet sich vor allem durch eine eingehende Darstellung der biblischen Gegebenheiten über den Namen Gottes (im 2. Band) des Dreifaltigkeitsgeheimnisses aus. Ein Anhang des 1. Band behandelt die philosophischen Gottesbeweise, vor allem das Kausalprinzip. Interessant und wichtig dürfte im Zeitalter der ‚Entmythologisierung' der Anhang des 2. Bandes sein, der auf Dreiheiten in außerchristlichen Religionen eingeht und klar deren Unterschied zum Dreifaltigkeitsdogma aufzeigt ..." (O. Simmel S. J. in *Stimmen der Zeit*).

Die Lehre von der Schöpfung

367 Seiten, Buckram-Leinen DM 20,—; Ausgabe für Theologiestudierende DM 17,—

„Dasselbe Lob, das den bisherigen Bänden der Brinktrine-Dogmatik von allen Rezensenten gespendet wurde, gilt in vollem Maße auch dem vorliegenden Band; in seiner Klarheit ist er ein ideales Dogmatik-Lehrbuch. Besonders dankbar sind wir für die große Zahl wertvoller Exkurse wie auch für die umfangreichen Literaturangaben." (Dr. E. Schwarzbauer in *Theologisch-Praktische Quartalschrift*).

Neu

Die Lehre von der Gnade

265 Seiten, Buckram-Leinen DM 16,—; Ausgabe für Theologiestudierende DM 14,—

Die „Lehre von der Gnade" schließt sich eng an Augustinus und Thomas von Aquin sowie des letzteren Schule an. Naturgemäß spielen die in dieser Monographie behandelten Probleme (Glaube, Rechtfertigung, usw.) gerade in den ökumenischen Gesprächen zwischen Katholiken und Protestanten eine wichtige Rolle.

In Vorbereitung

Die Lehre von der Erlösung
Die Lehre von den Sakramenten
Die Lehre von der Kirche
Die Lehre von den letzten Dingen

Verlag Ferdinand Schöningh · Paderborn

Der Weg der katholischen Exegese

Von Rudolf Schnackenburg, Würzburg

Der katholische Exeget begegnet immer wieder bestimmten Fragen, die ihm von Theologen und Laien, von katholischer und protestantischer Seite gestellt werden und ihn zwingen, über die Grundlagen und Prinzipien seiner Disziplin nachzudenken. Im eigenen Lager wird er gerade von Menschen, denen die biblische Theologie ein ernstes Anliegen geworden ist, häufig gefragt, ob er mit seinem historisch-kritischen Verfahren, mit dem Aufspüren des bloßen Literalsinnes die Heilige Schrift wirklich in ihrer Tiefe und Fülle ausschöpfe, so wie es dem Geiste der Väter und dem Wunsche der Kirche entspricht. Auf protestantischer Seite tritt ihm der Zweifel entgegen, ob er bei allem ehrlichen wissenschaftlichen Bemühen nicht doch kirchlich-dogmatisch gebunden bleibe und eine streng wissenschaftliche Auslegung verfehle. Bei seinen eigenen Glaubensbrüdern geraten die von ihm angewendeten, z. T. diffizilen Forschungsmethoden nicht selten in den Verdacht, eine bloße Technik, ein gefährliches, ja zersetzendes Verfahren zu sein, das den Glauben eher hindert als fördert, die Einheit der Schrift auflöst, die Offenbarungswahrheiten relativiert, die dogmatische Sicherheit erschüttert, zum mindesten aber theologisch unfruchtbar oder unzulänglich bleibt. Die protestantische Exegese aber erkennt zwar seine philologischen, archäologischen und rein historischen Forschungen an, nimmt ihm aber vielfach seine exegetisch-theologischen Aussagen nicht ab, da sie nicht eindeutig historisch-kritisch gewonnen seien. Dazu sollen hier nur einige aus Begegnungen und Gesprächen erwachsene Gedanken vorgelegt und zur Diskussion gestellt werden. Vielleicht wird die Antwort klarer, wenn jede Seite mithört, was wir der anderen zu sagen haben.

I. Der Weg innerhalb der Theologie

Die Aufgabe der wissenschaftlichen Exegese ist es, den wahren Sinn der heiligen Bücher aufzufinden und zu erhellen. „Dabei mögen sich die Schrifterklärer vor Augen halten, daß es ihre größte Sorge sein muß, klar zu erkennen und zu bestimmen, welches der Literalsinn der biblischen Worte ist.“[1] Es gibt verschiedene Wege in die

[1] Papst Pius XII., Enz. Divino afflante Spiritu vom 30. 9. 1943, zitiert nach dem Enchiridion Biblicum (EB), Rom [2] 1954, nr. 538 ff, näherhin 550.

Heilige Schrift, besonders wenn beabsichtigt ist, das Wort Gottes für den Glauben und geistlichen Nutzen fruchtbar zu machen; aber der wissenschaftlichen Exegese als theologischer Disziplin ist der eine Weg gewiesen, mit allen vernünftigen Mitteln aus dem Texte selbst herauszuarbeiten, was die Autoren der einzelnen Bücher bei ihrer Niederschrift aussagen wollten. Für den katholischen Exegeten verbindet sich damit gewiß die gläubige Überzeugung, daß der Heilige Geist durch den menschlichen Verfasser gesprochen hat; aber um den Literalsinn zu erkennen, muß er sich doch an die Worte der biblischen Schriftsteller halten, da das Gotteswort vollkommen in das menschliche Wort eingegangen ist. Das haben die Väter theologisch tief durchdacht. Nach Origenes hat der göttliche Logos durch die Leib- und Fleischwerdung die Fähigkeit erlangt, sich in Wort und Schrift den Menschen kundzutun[2]; die Schriften sind „ein einziger vollkommener Leib des Wortes"[3]. Johannes Chrysostomus erblickt darin wie in der Inkarnation das Geheimnis der „Herablassung" (συγκατάβασις) Gottes.[4] Augustinus erklärt, daß Gott durch den Menschen auf menschliche Weise spreche,[5] und unsere Inspirationslehre stellt fest, daß trotz des göttlichen Ersturhebers auch der menschliche Schreiber wirklicher Autor ist.[6] Darauf gründet sich das theologische Recht, nach der Intention des Redenden und Schreibenden zu forschen, ohne befürchten zu müssen, die Intention des göttlichen Urhebers zu verfehlen. Der wissenschaftlich arbeitenden Exegese aber eröffnet dieses Recht den einzig möglichen Weg, nach ihren Prinzipien (die z. T. andere sind als die der dogmatischen Theologie) den Sinn der Heiligen Schrift zu erheben.

Bei ihrem wissenschaftlichen Bemühen muß sich nun die Exegese auch bestimmter Methoden bedienen, um das vom biblischen Autor Gesagte und Gemeinte entsprechend dessen menschlichen Voraussetzungen und geschichtlichen Bedingtheiten möglichst vollkommen zu erfassen. Da die biblischen Schriften für diese Betrachtung geschichtliche Texte wie die anderer Bücher werden, kann und muß sie auch ähnliche Methoden wie die Philologie und Geschichtswissenschaft anwenden. Auch Papst Pius XII. fordert für den Exegeten die Kenntnis der alten Sprachen und die Kunst der Textkritik und legt ihm dann nahe, den Literalsinn unter Zuhilfenahme des Kontextes

---

[2] In Mt frgm. 11: GCS 41 (Klostermann XII), S. 19.
[3] Jer-Hom. frgm. II: GCS 13 (Klostermann III) 197, 30 ff.
[4] Vgl. F. Fabbi, La „condiscendenza" divina nell' ispirazione biblica secondo S. Giov. Crisostomo: Bib 14 (1933) 330—347 und die dort genannten Stellen.
[5] De Civ. XVII, 6, 2 (Corp. Christ. 48, 567, Z. 58 f); vgl. Thomas v. A., Comm. ad Hebr. 1, lect. 4 (Editio Turin-Rom ^{8}1953, S. 350).
[6] Vgl. A. Bea, De Scripturae s. inspiratione, Rom ^{2}1935, 41 f.

und Vergleich mit ähnlichen Stellen mit aller Sorgfalt zu erhellen, „Hilfsmitteln, die man auch bei der Erklärung profaner Schriften heranzuziehen pflegt, damit der Gedanke des Schriftstellers lichtvoll hervortrete".[7] Wenn sich die Bibelerklärer gleichwohl des inspirierten Gotteswortes bewußt bleiben und den Weisungen des Lehramtes, den Auslegungen der Väter und der Analogie des Glaubens Rechnung tragen sollen (rationem habeant),[8] so betrifft das offenbar den Geist, die Richtung und das Ergebnis der Auslegung, die mit dem Glauben nicht in Widerspruch geraten kann. Damit wird jenes tiefere Problem berührt, das man heute mit dem „Verstehen" des Textes meint, mit dem „Vorverständnis" und der „Bedeutsamkeit" der Aussage für den sie Vernehmenden. Aber ehe wir zu jenen weiteren Fragen vordringen (vgl. unter II), müssen wir zunächst einmal das Recht und die Pflicht der „historisch-kritischen Methode" mit aller Bestimmtheit feststellen.[9]

In manchen katholischen Kreisen (auch unter Theologen) besteht unverkennbar ein Mißbehagen an der genannten Methode. Dafür gibt es vielerlei Gründe, denen wir hier nicht nachgehen können. Nur ein paar Mißverständnisse sollen ausgeräumt werden. (1) Die Methode, die erst in der Geschichtswissenschaft des 19. Jhd. voll ausgebaut wurde, braucht noch nicht deswegen falsch oder ungesund zu sein, weil sie der sog. liberalen Bibelwissenschaft zur Handhabe für ihre *negative* Kritik diente, die den Offenbarungsglauben angriff und zersetzte. Sie ist vielmehr allen menschlichen Äußerungen angepaßt, die geschichtlich bedingt und historisch untersuchbar sind, und vermag sie durch Analyse und Vergleich zu erhellen. Sie kann dabei freilich der Kritik nicht entbehren, da jede menschliche Aussage unzulänglich ist und nur durch Scheidung und Unterscheidung (κρίνειν!) klarer und deutlicher wird; aber solche Kritik muß nicht zu einem negativen Urteil über die Wahrheit oder Zuverlässigkeit der Aussage führen. (2) Es ist auch ein Irrtum, daß kritisch-historische Exegese am Buchstaben hängen bleiben müßte. Eine rein logische Untersuchung der Sprache wird vielmehr dem inneren „Logos" der Sprache meist nicht gerecht; denn die Sprache ist kein mathematisches Ge-

---

[7] Divino afflante Spiritu, EB 550.

[8] Ebd. — Die Mißachtung des übernatürlichen Ursprungs der Hl. Schrift bei den biblischen Studien wird auch im Dekret Lamentabili vom 3. 7. 1907 verurteilt; man darf die Hl. Schrift nicht wie andere rein menschliche Dokumente „interpretieren" (EB 203). Das bezieht sich offensichtlich auf den ganzen Prozeß der Interpretation, nicht auf die Anwendung der historisch-kritischen Methode in den Grenzen, die ihr von der Auslegung selbst gesteckt werden (vgl. unter II).

[9] Vgl. auch M. J. Lagrange, La méthode historique, Paris ²1904; H. Höpfl, Critique Biblique, in: DB, Suppl. II, 175—240; J. Steinmann, La critique devant la Bible, Paris 1956; J. Schmid, Art. Bibelkritik: LTK II (1958).

bilde, sondern ein lebendiges Phänomen. Darum wird der wahre „Philologe" kein Grammatiker bleiben, der über die Reinerhaltung der „Regeln" wacht und nach ihnen den Sinn eines Textes „beweist", sondern zum Interpreten werden, der durch das (gewiß sorgfältig abgefühlte) sprachliche Gewand hindurch nach dem lebendigen Leib des Gedankengefüges tastet und so die Absicht des Sprechenden, das eigentlich Gemeinte, das vielleicht nicht adäquat ausgedrückt wurde, erforscht. Gerade für die ungezwungene und ungefeilte Sprache eines von seinem Gegenstand leidenschaftlich Ergriffenen ist das (im Unterschied etwa zur „Kunstprosa") wohl zu beachten, wie jeder Ausleger der Paulusbriefe weiß. (3) Es ist auch nicht wahr, daß eine kritische, philologisch-historische Exegese an der Oberfläche haften bleiben müßte; sie kann vielmehr gerade mit ihren feinen Instrumenten bis zu den Gedankentiefen und gedanklichen Nuancen des Schriftstellers vordringen. Der Heilige Vater hat in seiner Bibelenzyklika noch immer das Aufspüren des Literalsinnes im Auge, wenn er dem Exegeten nahelegt, vor allem den theologischen Lehrgehalt der einzelnen Bücher und Texte aufzuzeigen.[10] Die an schweren philosophischen Texten bewährte Methode besitzt auch die Kraft, die tiefen theologischen Gedanken eines Paulus oder Johannes ans Licht zu bringen, ja auf die Feinheiten der Gedankenführung und die theologischen Besonderheiten jedes Schriftstellers zu achten. Der Weg der jetzt mächtig aufblühenden biblischen Theologie kann also grundsätzlich kein anderer sein als der der bisherigen „philologischen" Exegese, nur daß jene den Weg weiter verfolgt, an dem sich diese vielleicht vorzeitig zur Ruhe setzte.

Die Kritik an der Anwendung der kritischen Methode auf die Bibel ist damit aber noch nicht erledigt. Der Vorwurf, daß sie dem besonderen Charakter der Heiligen Schrift nicht gerecht werde, und daß eine mit ihr betriebene Exegese für die göttlich-menschliche Aussage der Offenbarungsbücher nicht ausreiche, nährt sich bei uns, wenn ich recht sehe, von einem Rückblick auf die Väterexegese und einem Vorblick auf die künftigen Aufgaben der theologischen Forschung. Die Väterexegese war doch, so sagt man, theologisch und geistlich viel fruchtbarer, und das lag daran, daß sie nicht bei einer philologisch-historischen Auslegung stehenblieb. Wer möchte dies bestreiten? Aber man muß auch beachten, daß die ganze Theologie damals im Grunde Schrifttheologie war. Die einzelnen theologischen Disziplinen waren noch nicht voneinander geschieden, und die Theologie als solche zog keine scharfen Grenzlinien zwischen ihrer ver-

[10] EB 551.

nünftigen Durchforschung des Glaubensgutes und der frommen Anwendung und Auswertung für das Leben der Gläubigen. Insofern wird von jenem Vorwurf nicht nur die Exegese, sondern auch die Dogmatik und Moraltheologie betroffen; auch diese spekulativen Fächer beschränken sich heute auf ihre engere theologische, d. h. glaubenswissenschaftliche Aufgabe. Die Tür zur frommen Betrachtung, geistlichen Belebung und praktischen Anwendung schlägt aber die heutige Exegese ebenso wenig zu wie die Dogmatik. Sie will nur wie die übrige Theologie die ihr zugewiesene, von der Kirche stets hochgeschätzte und als lebenswichtig empfundene Funktion vernunftgemäßer Durchforschung der göttlichen Offenbarung erfüllen. Was nun speziell die von den Vätern angewendeten Methoden anbelangt, der Heiligen Schrift einen möglichst reichen Sinngehalt abzugewinnen bzw. Schwierigkeiten für das Verständnis zu beseitigen, so ist man sich heute allgemein darüber einig, daß die Allegorese, d. h. Umdeutung des Wortsinnes in einen anderen, dem Text fremden Sinn, keinen Anspruch auf ein theologisch legitimes Verfahren erheben kann, wenn sie auch, mit Maß und Vorsicht gebraucht, der religiösen Erwärmung dienen mag.[11] Anders liegt die Sache für den sog. typischen Sinn (obwohl er von den Vätern nicht streng vom allegorischen unterschieden wurde). Er besitzt eine theologische Grundlage im Verhältnis des Alten zum Neuen Bund: Personen, Geschehnisse und Verhältnisse des AT werden durch das NT erst in volles Licht gesetzt und erscheinen nun als Typen, die ihre sie übersteigenden Entsprechungen (Antitypen) in der Erfüllungszeit des NT finden. An solchen Typologien kann und wird auch der heutige Exeget nicht vorbeigehen, wenigstens nicht an denen, die im NT offen zutage liegen und von den biblischen Autoren selbst behandelt werden; man denke nur an die Adam-Christus-Typologie, an Hand deren Paulus tiefste Gedanken seiner Erlösungslehre entwickelt (Röm 5, 12—21; 1 Kor 15, 21f. 44—49). Strittig ist aber, ob man die typologische Betrachtungsweise noch weiter ausdehnen und zu einer *heuristischen* Methode erheben darf, d. h. angeleitet durch die tatsächlich im NT aufgezeigten typologischen Beziehungen zwischen AT und NT, mit eigenem Spürsinn unter Berufung auf die Väter und die Liturgie der Kirche neue, in der Bibel nicht genannte oder wenigstens nicht deutlich erkennbare Typen und Antitypen aufsuchen und feststellen soll. In dieser methodischen Frage, die besonders für die Lektüre des AT

[11] Die warnende Stimme Pius' XII. sollte nicht überhört werden: „Die Gläubigen, namentlich wenn sie in den heiligen und in den profanen Wissenschaften unterrichtet sind, wollen lieber wissen, was uns Gott selbst in der Heiligen Schrift lehrt, als was ein beredter Prediger oder Schriftsteller unter geschickter Verwendung biblischer Worte darlegt" (EB 553).

wichtig ist,[12] wird der wissenschaftlich arbeitende Exeget sehr zurückhaltend sein, da sich hier allzuleicht ein subjektives Ermessen breitmachen kann. Der Löwener Professor J. Coppens, der sich viel mit diesem Fragenkreis beschäftigt hat, sieht eine Schwierigkeit „in dem Fehlen eines allgemeinen und sicheren Kriteriums, das gestattet, die rechtmäßige, objektiv fundierte, von Gott intendierte Typologie von jeder fantastischen Allegorese zu unterscheiden"[13]. Darauf aber kommt es doch an, daß wir nicht eigene sinnvolle Gedanken in die Beziehung der beiden Testamente hineintragen, sondern den von Gott beabsichtigten Sinn erforschen. Auch Papst Pius XII., der das Aufsuchen des geistigen (= typischen) Sinnes wünscht, macht diese Einschränkung: „Gewiß ist nicht jeder geistige Sinn aus der Heiligen Schrift ausgeschlossen. Aussprüche und Geschehnisse des AT hat Gott in seiner Weisheit so angeordnet und eingerichtet, daß das Vergangene geistigerweise das vorausbedeutete, was im neuen Bund der Gnade geschehen sollte. Wie darum der Exeget den Literalsinn der Worte, den der heilige Schriftsteller beabsichtigte und ausdrückte, auffinden und erklären muß, so auch den geistigen, *sofern nur gebührend feststeht, daß Gott diesen Sinn wirklich gewollt hat.* Denn nur Gott konnte diesen geistigen Sinn kennen und uns offenbaren."[14] Bei aller Anerkennung der Typologie muß der Exeget also die Grenze innehalten, nicht mehr typologische Beziehungen feststellen zu wollen, als ihm durch den Text der Bibel möglich ist. Mag er als Theologe auch darüber hinausgehende, von den Kirchenvätern oder der Liturgie entwickelte typologische Gedanken würdigen, so vermag er als *Exeget* sie doch nicht zu einem methodischen Ansatzpunkt seiner Auslegung zu machen.

Das Gesagte wird noch deutlicher werden, wenn wir uns nun der vorwärtsdrängenden Forderung stellen, über den Literalsinn hinaus nach dem *Sensus plenior* zu forschen. Nehmen wir diesen „Tiefen-" oder „Vollsinn", der jetzt weniger um seine Anerkennung als um

---

[12] Vgl. J. Schildenberger, Vom Geheimnis des Gotteswortes, Heidelberg 1950, 436—452; derselbe, in: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 143—145. Sch. meint freilich, man müsse die typologische Auslegung als solche pflegen, weil in der Heiligen Schrift nicht nur Typologien bezeugt seien, sondern der typische Sinn selbst als gottgewollt erscheine; aber wie soll man ihn methodisch sauber aufsuchen? O. Schilling, Der geistige Sinn der Hl. Schrift: TGl 44 (1954) 241—254, urteilt vorsichtig: „Darum ist auch ein wissenschaftlicher Zugang zum geistigen Sinn möglich, wenigstens in der Weise, daß von der Wissenschaft hinter der — mit den ihr gegebenen Mitteln — festgestellten Grenze ein Rest erkannt wird, der einer volleren Auslegung bedarf. Für die Klärung dieses Restes darf der katholische Exeget gesicherte Aussagen der Kirche ergänzend heranziehen" (253). Doch was sind das für „gesicherte Aussagen der Kirche"?

[13] J. Coppens, Vom christlichen Verständnis des AT (Folia Lovaniensia 3—4), Brügge-Paris und Freiburg/Br. 1952, 15.

[14] EB 522. (Hervorhebung vom Verf.)

seine nähere Bestimmung zu kämpfen scheint, einmal nach der Definition R. E. Browns in seiner gut klärenden Dissertation; danach ist er „jene zusätzliche, tiefere, von Gott beabsichtigte, vom menschlichen Autor aber nicht klar beabsichtigte Bedeutung, deren Vorhandensein in den Worten eines biblischen Textes (oder einer Gruppe von Texten oder gar eines ganzen Buches) man erkennt, wenn man sie im Lichte weiterer Offenbarung oder (weiterer) Entwicklung im Verständnis der Offenbarung studiert."[15] Der Sensus plenior soll also noch Literalsinn (in weiterer Begriffsfassung) bzw. ein auf dem Literalsinn (in engerer Begriffsfassung) aufruhender Sinn sein; er liegt (objektiv) in den Worten des biblischen Autors, ist aber (subjektiv) von diesem nicht klar intendiert, wohl aber von Gott selbst, der sich des menschlichen Schriftstellers bediente und tiefere Gedanken in dessen Worte hineinlegte, als diesem bewußt wurde. Ohne auf den Streit einzugehen, ob die Annahme eines solchen Sensus plenior berechtigt sei oder nicht, möchte ich bekennen, daß ich als katholischer Theologe gegen die dogmatische Möglichkeit und — namentlich nach der Begründung für die letzten mariologischen Dogmen — Tatsächlichkeit des Sensus plenior in einzelnen Fällen nichts einzuwenden habe. Die andere Frage aber, ob ich als *Exeget* mit dem Sensus plenior methodisch arbeiten oder zu seiner Erarbeitung etwas beitragen kann, müßte ich verneinen. Es ist nämlich ausgeschlossen, daß der Exeget den Sensus plenior an einer bestimmten Stelle mit rein exegetischen Mitteln *erkennt;* es fehlt — ähnlich wie beim typischen Sinn — ein sicheres *Kriterium,* ihn festzustellen. Beim typischen Sinn gibt es immerhin zahlreiche Fälle, in denen seine Existenz aufgedeckt werden kann, nämlich überall dort, wo die typologischen Beziehungen von den ntl Schriftstellern selbst dargelegt oder angedeutet werden. Beim Sensus plenior fällt das grundsätzlich fort, da er ja — per definitionem — dem menschlichen Autor selbst nicht klar ist. Dazu kommt ein weiteres: Wenn man schon tiefere Gedanken aus dem Wortlaut eines Textes herausliest, als dem Verfasser bewußt waren (wie das bei dichterischen Erzeugnissen öfters vorkommen soll), und dies nach der Wahl und Bedeutung der Worte „objektiv" zu Recht geschieht, so führt das in der Bibel noch längst nicht zum Sensus plenior; denn ein solcher liegt nur dann vor, wenn ihn die Kirche als unfehlbare Lehrinstanz als vom Heiligen Geiste beabsichtigten Vollsinn anerkennt. Wie könnte auch ein einzelner behaupten: Das oder jenes hat Gott über die Absicht des menschlichen Autors hinaus, jedoch eingeschlossen in dessen Worte, sagen wollen? Aufgabe des

[15] R. E. Brown, The Sensus plenior of Sacred Scripture, Baltimore (Maryland) 1955, 92.

Exegeten aber ist es nicht, Vermutungen anzustellen, was etwa der Sensus plenior einer Bibelstelle sein könnte, oder sich von den Kirchenvätern, aus der Liturgie und anderen Äußerungen gläubigen Denkens und Lebens Rat und Anregungen zur Aufspürung eines Sensus plenior zu holen; das ist doch eher Aufgabe der spekulativen Theologie. Darum gehört der Sensus plenior eher in die Zuständigkeit der Dogmatik. Man darf um eines guten Zieles willen nicht die Sauberkeit der Methode opfern; man muß sich auch vor Augen halten, daß jede Disziplin nur eine Teil- und Gliedfunkion in der Theologie und Kirche zu erfüllen hat.

Auch R. E. Brown hat die Unbrauchbarkeit des Sensus plenior für die exegetische Arbeit erkannt; er schreibt: „... *Gott muß gewollt haben,* daß der vollere Sinn im Literalsinn enthalten ist. Wir müssen eine objektive Basis haben, um festzustellen, ob die zwei in der Heilsökonomie verbunden sind ... Wir brauchen Autorität, um vollere Bedeutungen in der Bibel zu sehen ... Ohne diese Autorität können wir Vermutungen anstellen, aber niemals Sicherheit erlangen. So wird der theologische Gebrauch des volleren Sinns wahrscheinlich mehr nachträglich als heuristisch (more postpositive than inventive) sein, d. h. eher Lehren rechtfertigen, die als schriftgemäß gelten, als neue Lehren entdecken“ [16]. Er zitiert auch andere Autoren, die der gleichen Meinung sind. Klar äußert sich wieder J. Coppens: „Es gehört nicht zur wissenschaftlichen Exegese, den Vollsinn zu entdecken. Wenn er irgendwo anwesend ist, so ist es Sache des Lehramtes, diesem Interpreten der Absichten des Geistes, ihn zu enthüllen“ [17]. Aber auch P. de Ambroggi schrieb schon 1932: „Den vollen Literalsinn (= sensus plenior, der Verf.) kann man nur mit dogmatischen Kriterien finden: Unter diesem Gesichtspunkt kann man ihn einen dogmatischen Sinn nennen, der doch nicht aufhört, ein Literalsinn zu sein [18].“

Vielleicht dürfen wir noch einen Schritt weiter gehen: Mit einer methodisch sauberen Feststellung des Literalsinnes (in engerer Begriffsfassung) leistet die wissenschaftliche Exegese eine wichtige, wenn auch kritische Vorarbeit für die Erhebung des Tiefensinns; denn dieser kann ja nie dem Sensus obvius widersprechen, sondern nur auf ihm aufruhen und ihn übersteigen. Damit wehrt die Exegese von vornherein einer „wilden“ Spekulation, die das Schriftfundament unter den Füßen verliert, und ermöglicht es dem kirchlichen Lehramt, das Für und Wider der Argumente abzuwägen, ehe es vielleicht endgültig und autoritativ den Sensus plenior eines bestimmten Bibeltextes feststellt. Die spekulative und die historisch-kritische Theologie haben seit alters gleicherweise Heimatrecht in der Kirche, und darin wird sich das Walten des Heiligen Geistes bekunden.

Man sollte darum, wenn man auf den Anspruch einer sachgemäßen, wissenschaftlichen Auslegung nicht verzichten will, nicht nach einer „pneumatischen“ oder „theologischen“ Exegese rufen, die mehr zu leisten hätte, als mit allen vernünftigen Mitteln den Literalsinn bis in die theologischen Tiefen aufzugraben. Eine solche Exegese könnte

---

[16] Ebd. 145 f.
[17] NRT 74 (1952) 12.
[18] ScuolC 60 (1932) 307.

doch nur theologische Schwärmerei sein[19]; in einer Zeit, in der die biblische Theologie in einem erfreulichen Aufbruch steht, erscheint es nicht überflüssig, vor dieser Gefahr zu warnen.

II. Der Weg innerhalb der Bibelwissenschaft

Auf protestantischer Seite erschien im Jahre 1950 ein Aufsatz von H. Ebeling über „die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche", der die ähnliche und doch grundsätzlich wieder andere Lage im reformatorischen Lager aufzeigt[20]. Was uns angeht und besonders beschäftigen soll, ist einmal die viel tiefer greifende Erschütterung der protestantischen Theologie durch die historische Kritik und die Gegenüberstellung des protestantischen Prinzips mit dem katholischen, sodann die Auswirkung auf die hermeneutische Grundfrage in der Exegese. Ebeling stellt fest: „Es führt nur zur Verschleierung der Problemlage, wenn man die historisch-kritische Methode für eine rein formale, voraussetzungslose wissenschaftliche Technik hält, deren Anwendung auf die historischen Gegenstände im Bereich der Theologie keine Konflikte hervorruft und das Gefüge der Dogmatik nicht antastet." (27) Er schildert die Schwierigkeiten und Nöte, die daraus erwachsen, bekennt sich aber gleichwohl zu der Kritik, die „die Grundlagen protestantischer Theologie und Kirche rücksichtslos in Frage stellt", und sieht mutig der Konsequenz ins Auge, „sich den Anfechtungen, der Unsicherheit, den Gefahren schonungslos auszusetzen, die Verbindung zu dem Denken der Zeit nicht abreißen zu lassen .. . . auf das Wagnis hin, daß vieles ins Wanken gerät, was festzustehen schien, ja daß vorübergehend auch das für wackelig gehalten wird, was sich dann bei immer erneuter Überprüfung doch als fest erweist, daß also viele Fehler und Irrtümer unterlaufen, viel behauptet und viel wieder zurückgenommen wird, daß es durch schwere Krisen, erbitterte Kämpfe, verwirrende Auseinandersetzungen hindurchgeht und die Folgen anscheinend Schwäche und Zerfall sind". (36) Aber in dieser

---

[19] Vgl. schon E. von Dobschütz, Vom Auslegen des NT, Göttingen ²1927, 51: „Die Forderung einer pneumatischen Exegese bedeutet Verwechslung von Methode und Charisma." Zum gleichen Thema auf prot. Seite vgl. A. Oepke, Geschichtliche und übergeschichtliche Auslegung, Gütersloh ²1947, besonders 24 bis 26; E. Lerle, Voraussetzungen der ntl Exegese, Frankfurt a. M. 1951 (mit weiterer Lit.).

[20] ZTK 47 (1950) 1—46 (darauf beziehen sich die Seitenangaben im Text); kritisch dazu: E. Reisner, Hermeneutik und historische Vernunft: ZTK 49 (1952) 223—238. — Vgl. auch E. Fuchs, Hermeneutik, Bad Cannstatt 1954, 159—166; O. Cullmann, La nécessité et la fonction de l'exégèse philologique et historique de la Bible, in: Le problème biblique dans le protestantisme, Paris 1955, 131-147; E. Trocmé, Simples remarques sur l'emploi de la méthode critique pour l'exégèse du NT: RHPhilRel 37 (1957) 103—111.

Grundhaltung erblickt Ebeling das Unterscheidende zum Katholizismus und das Festhalten und Bekräftigen der reformatorischen Entscheidung des 16. Jdt.; die Bejahung der historisch-kritischen Methode stehe in einem inneren Sachzusammenhang mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre. (41) In diesem Zusammenhang beschäftigt sich Ebeling auch mit der Bibelenzyklika Divino afflante Spiritu, erkennt an, daß sie größere Freiheit in der Anwendung der historisch-kritischen Methode zugestehe, urteilt aber auch, daß sich durch sie und die „geradezu revolutionär anmutende, von der Vulgata unabhängige neue Psalmenübersetzung von 1945" (37, Anm. 1) nichts an der grundsätzlichen Haltung der katholischen Kirche zur Bibelauslegung geändert hat und „daß die konfessionelle Verständigung auf dem Boden der Schriftauslegung auch durch die so erstaunlich anmutende Enzyklika von 1943 im Grunde keinen Schritt vorangekommen ist". (40, Anm.-Text).[21] Wir werden noch sehen, daß die Grundauffassungen tatsächlich nach wie vor geschieden sind; aber wir möchten doch versuchen, einiges zu klären, weil ein Gespräch im theologischen Raum und eine gewisse Zusammenarbeit in der Bibelwissenschaft nur möglich sind, wenn jeder Standpunkt unverzerrt zutage tritt. Die Not der Spaltung zu wenden, müssen wir in heißen Gebeten Gott allein anheimstellen.

Ebeling fragt am Ende, „warum die römische Kirche jetzt imstande ist, so großzügig zu verfahren sowohl in bezug auf den Text der Vulgata als auch in bezug auf die Probleme historischer Schriftauslegung". Er antwortet darauf: „Das ist zweifellos deswegen der Fall, weil sie sich ihrer Position, die auf der Macht der Tradition, und zwar letztlich der im Papsttum selbst präsenten Tradition beruht, so sicher ist, daß sie eine ernsthafte Gefahr von seiten historisch-kritischer Schriftauslegung, wenigstens in den Grenzen, wie sie diese zuläßt, nicht mehr meint befürchten zu müssen" (40, Anm.-Text). So mag ein Außenstehender urteilen, der unsere Kirche nur als eine Machtinstitution begreift; aber er übersieht, daß nicht nur alle Weisungen und Entscheidungen der „Kirche", d. h. hier des kirchlichen Lehramtes, aus dem theologischen Selbstverständnis der Kirche als solcher (nämlich als des lebendigen „Leibes Christi") erwachsen, sondern daß auch der katholische Exeget grundsätzlich keine andere Haltung einnehmen könnte, selbst wenn solche (in der jeweiligen zeitbedingen Form diskutablen) Anweisungen nicht ausdrücklich vorlägen. Die „Macht der Tradition" ist für ihn in einem anderen Sinne

[21] Zur Bibelenzyklika Pius' XII. äußert sich auch H. von Soden, Urchristentum und Geschichte, Ges. Aufsätze II, Tübingen 1956, 177—194, mit gemäßigter Kritik; dazu vgl. A. M. Dubarle in RScPhilT 42 (1958) 125—127.

wirksam, als es im obigen Zitat gemeint ist; nicht die äußerlich im Papsttum angesammelten Kräfte der Tradition binden ihn, sondern das innere theologische Prinzip der Tradition. Der katholische Exeget hält eine wahre und gültige Auslegung der Bibel gar nicht für möglich, wenn sie nicht durch die lebendige Tradition legitimiert wird. Diese aber reißt für ihn nicht mit den Aposteln ab und verfestigt sich nicht nur im Schriftenkanon der Bibel, sondern lebt ebenso in der Verkündigung der Kirche fort. Nicht, als ergänzten und vervollständigten sich Bibel und „mündliche Überlieferung" nach der inhaltlichen Seite (das ist höchstens in einem sehr geringen Umfang der Fall), sondern, um ein Wort des Unionstheologen Georg Cassander zu gebrauchen, die Tradition „ist nichts anderes als die Entfaltung und Interpretation der Schrift selbst, so daß man nicht unpassend sagen kann: Die Heilige Schrift ist die unentfaltete und versiegelte Tradition, die Tradition aber die entfaltete und entsiegelte Heilige Schrift"[22]. Dieses Verständnis der Tradition wird heute zu einem Teil durch die ntl Forschung selbst bekräftigt, die uns gelehrt hat, die ntl Schriften als Niederschlag der ersten kirchlichen (d. h. urkirchlichen) Verkündigung zu sehen. Freilich besteht ein wichtiger Unterschied darin, daß im NT die *apostolische* Tradition enthalten ist, der gegenüber die spätere *kirchliche* Tradition eine neue Stufe darstellt. Aber ist zwischen der Urkirche und der späteren Kirche, zwischen der apostolischen und kirchlichen Tradition ein Bruch erfolgt, oder liegt eine echte Kontinuität vor? Das letzte ist allerdings katholische Überzeugung, die sich auf den verheißenen Beistand des Heiligen Geistes stützt, ohne der „kirchlichen" Tradition dieselbe Bedeutung zuzuerkennen wie der „apostolischen"; aber die kirchliche Überlieferung ist doch die „Form der lebendigen Daseinsweise der apostolischen Überlieferung im Raum der Kirche"[23]. Hier trennt sich der evangelisch-reformatorische Glaube vom katholischen. Wir brauchen diese Frage nicht weiter zu verfolgen, da wir nur die prinzipielle Verschiedenheit des Standpunkts aufzeigen wollen; aber das eine dürfte damit deutlich geworden sein: Für den katholischen Exegeten kann grundsätzlich kein Widerspruch zwischen Schrift und lebendiger, notwendig auch autoritativer kirchlicher Verkündigung bestehen, ja muß jene gerade von dieser Licht und Klarheit empfangen.

Vielleicht wird die Divergenz des katholischen und evangelischen Prinzips nirgends so greifbar wie in der Arbeit O. Cullmanns zur „Tradition", die zwar der kirchlichen Tradition zu höherer Schätzung als bisher verhelfen will, aber um so strenger die Unterscheidung selbst festhält und daraus Konsequenzen

---

[22] Zitiert von J. R. Geiselmann, Die Tradition, in: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 69—108, näherhin 104, Anm. 50.

[23] Geiselmann, a. a. O. 99.

prinzipieller Art zieht[24]. Die katholische Antwort, im Blick auf die gesamte Problemlage entfaltet, kann man in einem Beitrag J. R. Geiselmanns finden[25].

Der katholische Exeget „braucht" also aus innerster theologischer Überzeugung die autoritative Auslegung der Kirche; aber er *gebraucht* sie nicht in methodischer Weise bei der Auffindung des Literalsinnes. Sie dient ihm als hermeneutischer Grundansatz, als Regulativ und Kontrolle, aber nicht als Arbeitsmethode. Das sei an einem Beispiel erläutert. Das Konzil von Trient beruft sich für die Notwendigkeit der Taufe ausdrücklich auf Joh 3,5 (Denz. 796); kein Zweifel, es ist eine der (nicht zahlreichen) Stellen, für die der katholische Exeget „dogmatisch gebunden" ist. Bei seiner Erklärung von Joh 3 nun wird er, um den Literalsinn zu erheben, nicht von jener Konzilsentscheidung ausgehen und nicht mit ihr argumentieren. Vielmehr wird er wie sonst die Stelle text- und sachkritisch untersuchen, nach dem Kontext und dem Vergleich mit anderen Stellen erklären und die speziell „johanneische" Theologie, die darin zum Ausdruck kommt, zu erfassen trachten. Es ist bekannt, daß manche kritische Forscher die Worte ἐξ ὕδατος καί für nicht ursprünglich halten und die Beziehung auf die Wassertaufe leugnen; z. T. sprechen sie dem Verfasser des 4. Ev überhaupt eine Sakramentslehre ab und plädieren für eine Überarbeitung durch eine „kirchliche Redaktion". Dieser Auffassung wird der katholische Exeget von vornherein aus seinem sensus fidei abgeneigt sein, bei der Untersuchung aber nur nach den Grundsätzen der historisch-kritischen Methode vorgehen. Man kann auch nicht sagen, daß das Ergebnis für ihn faktisch schon immer feststehe; es gibt genug Beispiele für den Wandel exegetischer Auffassung auch im katholischen Raum. Nur geht der katholische Exeget behutsamer vor, hört stärker auch auf die Stimme der exegetischen Tradition (ist die früh an einen Text sich anschließende Auslegung nicht auch für das historisch-kritische Denken ein beherzigenswerter Gesichtspunkt?) und vertraut seinem Glaubenssinn; doch können ihn gewichtige Gründe auch zu einer Entscheidung gegen den Strom herkömmlicher Meinungen zwingen. Man liest nicht selten in protestantischen Werken von „der" katholischen Auslegung eines Textes; in Wirklichkeit handelt es sich dann oft nur um einige Autoren, denen andere katholische Exegeten mit abweichender Auffassung gegenüberstehen. Auch uns stellen neue Ergebnisse der historischen Forschung vor neue Probleme, die nicht nur intellektuell beunruhigen. „Gebunden" weiß sich der katholische Exeget nicht deswegen, weil er etwa die historisch-kritische Methode benutzen sollte, um zu be-

[24] O. Cullmann, Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, Zürich 1954.

[25] S. oben Anm. 22.

stimmten Resultaten zu gelangen, sondern weil er die Ergebnisse seiner Forschung in Einklang mit seinem Glauben bringen muß. Das kann zu persönlichen Schwierigkeiten und Erschütterungen führen. Doch brauchen wir diese Grenzfälle hier nicht zu erörtern, wenn nur genügend feststeht, daß er nie die Sauberkeit der wissenschaftlichen Methode opfern darf.

Das hermeneutische Problem aber besteht nun darin, ob der katholische Exeget bei seiner auf den Glauben „gerichteten" Exegese überhaupt fähig ist, die historisch-kritische Methode sachgemäß („objektiv") anzuwenden. Muß er, wenn er als gläubiger Forscher dieses wissenschaftliche Instrument in die Hand nimmt, nicht von vornherein falsch damit umgehen? Das ist im Grunde das alte Problem der „voraussetzungslosen Wissenschaft", das, bis zur Erschöpfung durchdiskutiert, uns nicht aufs neue ermüden soll. Aber für den Bereich der Exegese sind doch, namentlich durch R. Bultmann, neue Gesichtspunkte bereitgestellt worden, die eine Erörterung lohnen. Müssen wir nicht, um zu einem wirklichen „Verstehen" zu kommen, ein „vorgängiges Lebensverhältnis zu der Sache besitzen", die im Text direkt oder indirekt zu Worte kommt? Müssen wir nicht historische Texte aus bestimmten Interessen befragen, so daß dieses „Woraufhin der Befragung" die verstehende Interpretation leitet, und wird dieses Interesse bei philosophischen und religiösen (aber auch dichterischen und anderen) Texten nicht „das Interesse an der Geschichte als der Lebenssphäre, in der menschliches Dasein sich bewegt", sein müssen? Diese Fragen bejaht Bultmann und anerkennt daher ein „Vorverständnis", ein vorläufiges Verständnis des menschlichen Seins, ein bestimmtes Existenzverständnis. „Ohne solches Vorverständnis und die durch es eingeleiteten Fragen sind die Texte stumm"[26]. Es ist bekannt, daß Bultmann so die Grundlage für seine „existentiale Interpretation" des NT gewinnt[26a]. An sich greift diese Fragestellung Bultmanns über unser Problem des Gebrauchs der historisch-kritischen Methode hinaus; denn wie schon der Ausdruck „historisch" verrät, befragt jene Methode den Text zunächst nur nach dem, was in ihm unmittelbar ausgesagt ist, und darum kommt nur jenes Interesse zum Zug, von dem Bultmann sagt: „Das Woraufhin der Befragung kann identisch sein mit der Intention des Textes, und dieser vermittelt dann die erfragte Sache direkt"[27]. Aber wir möchten an die hermeneutischen Überlegungen Bultmanns anknüpfen und darauf

[26] R. Bultmann, Das Problem der Hermeneutik: ZTK 47 (1950) 47—69, näherhin 62 f. (Der Aufsatz ist auch abgedruckt in: Glauben und Verstehen, Ges. Aufsätze II, Tübingen 1952, 211—235.)

[26a] Vgl. zur „existentialen Interpretation" E. Fuchs, a. a. O. 140—158.

[27] A. a. O. 62.

sehen, ob nicht doch gewisse Beziehungen zwischen der „sachlichen" und „existentiellen" Befragung des Textes bestehen.

Auch Bultmann will (und kann) trotz seines hermeneutischen Grundansatzes beim Existenzverständnis des Menschen nicht darauf verzichten, das festzustellen, was sachlich im Texte steht, und zwar vermittels der historisch-kritischen Methode. Die Verbindung der beiden Gesichtspunkte kommt besonders in seiner „Theologie des NT" zum Ausdruck, deren Zielsetzung er selbst, wie folgt, erläutert:

„Die in diesem Buche gegebene Darstellung der ntl Theologie steht einerseits in der Tradition der historisch-kritischen und religionsgeschichtlichen Forschung und sucht andererseits deren Fehler zu vermeiden, der in der Zerreißung von Denk- und Lebensakt und daher in der Verkennung des Sinnes theologischer Aussagen besteht. Da das NT ein Dokument der Geschichte, speziell der Religionsgeschichte, ist, verlangt seine Erklärung die Arbeit historischer Forschung, deren Methode von der Zeit der Aufklärung an ausgebildet und in der Erforschung des Urchristentums und in der Erklärung des NT fruchtbar gemacht worden ist. Solche Arbeit kann nun von einem zweifachen Interesse geleitet sein, entweder von dem der Rekonstruktion oder dem der Interpretation, — nämlich der Rekonstruktion vergangener Geschichte oder der Interpretation der Schriften des NT. Es gibt freilich nicht das eine ohne das andere, und beides steht stets in Wechselwirkung. Aber es fragt sich, welches von beiden im Dienst des anderen steht. Entweder können die Schriften des NT als die ‚Quellen' befragt werden, die der Historiker interpretiert, um aus ihnen das Bild des Urchristentums als eines Phänomens geschichtlicher Vergangenheit zu rekonstruieren: oder die Rekonstruktion steht im Dienste der Interpretation der Schriften des NT unter der Voraussetzung, daß diese der Gegenwart etwas zu sagen haben. Diesem letzteren Interesse ist in der hier gegebenen Darstellung die historische Arbeit dienstbar gemacht worden[28]."

Hier ist mit wünschenswerter Klarheit festgestellt, daß beide Verfahren nicht nebeneinander herlaufen, sondern daß die historische Forschung der Interpretation *unterzuordnen* ist. Tatsächlich geschieht das in Bultmanns „Theologie des NT", wie hier nicht näher gezeigt werden kann[29]. Gleichwohl würde sich Bultmann sträuben, wollte man seine historische Forschung verdächtigen. Ist das Verfahren der katholischen Exegeten *grundsätzlich* ein anderes? Gewiß, sie hat ein anderes „Vorverständnis", das ein größeres Interesse an dem sachlichen Gehalt der historischen Forschung bedingt. Bultmann stellt auf Grund seines hermeneutischen Prinzips nicht alle Aussagen der ntl Schriften auf die gleiche Ebene, sondern will das „glaubende Selbstverständnis in seinem Bezuge auf das Kerygma" *direkt* in der Analyse der paulinischen und johanneischen Theologie, *indirekt* in der *kritischen* Darstellung der Entwicklung zur alten Kirche deutlich machen[30]; diejenigen Äußerungen urkirchlichen Denkens und Lebens, die ihm das wahre Selbstverständnis des Glaubens nicht oder nicht rein zu enthalten scheinen, interpretiert er anders, „kritisch", sieht sie als Abfall, Verfälschung, als eine zum „Frühkatholizismus" abgleitende

[28] R. Bultmann, Die Theologie des NT, Tübingen 1953, 590 f.
[29] Vgl. meine Rezension in MüTZ 7 (1956) 303—307.
[30] A. a. O. 591.

Entwicklung an. Auch er hat also einen Maßstab, an dem er die Aussagen mißt und beurteilt, ist freilich überzeugt, daß dieser, nämlich das „Existenzverständnis", wie er es versteht, der einzig mögliche und richtige ist. Aber ist nicht sein („eschatologisches") Existenzverständnis auch schon eine theologische Entscheidung?[31] Dem katholischen Theologen will es scheinen, daß dahinter eine bestimmte Theologie des Wortes steht, des „in die Entscheidung rufenden" Wortes, eine Auffassung, die das Gotteswort „exklusiv personal-dialogisch"[32] nimmt. „Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, begegnet uns im Worte der Verkündigung, nirgends anders"[33]. Diesen Satz kann ein Katholik niemals unterschreiben; ihm begegnet Christus als Fortlebender in der Kirche, auch im Wort, aber nicht nur im Wort. In der Kirche und in den Sakramenten setzt sich für ihn das Geheimnis der Inkarnation fort, und diese Menschwerdung Gottes bestimmt letztlich auch seine christliche Existenz; denn er weiß sich ontisch, sakramental-real in das neue „Sein in Christus" erhoben, das sich wiederum nur als Glied-Sein am Leibe Christi, der Kirche, verwirklichen läßt. Mag ein solches Sich-als-Christ-Begreifen von den Existentialtheologen noch als mythisches, zum eigentlichen, „geschichtlichen "Selbstverständnis des Menschen noch nicht durchgestoßenes Existenzverständnis angesehen werden, sie müssen doch zur Kenntnis nehmen, daß der Katholik ein solches „kirchliches" Existenzverständnis besitzt, d. h. das Bewußtsein, seine christliche Existenz nur in der Kirche vollziehen zu können. Von hier aus hat der Katholik ein „vorgängiges Lebensverhältnis" zu dem inkarnierten Christus, auch zu dem „historischen Jesus", vor allem aber zu dem Auferstandenen, mit seinem verklärten Leibe erhöhten Herrn, der sich die Kirche als seinen Leib oder seine Braut verbindet, durch sie und in ihr anwesend ist und sich mit dem Gläubigen — wieder durch die Hände der Kirche — noch auf besondere Weise in der Eucharistie vereint. So ist für den katholischen Exegeten auch ein (mehr als „sachliches" oder „dogmatisches") „Vorverständnis" der historischen Urkunden des Christentums gegeben, freilich ein ganz anderes als das existentialtheologische.

Ob wir uns verständlich gemacht haben? Jedenfalls dürften Bultmanns konsequenter Entwurf und offenes Bekenntnis, daß auch bei ihm die historische Rekonstruktion im Dienste der theologischen Interpretation steht, erneut den Blick dafür geöffnet haben, wie schwie-

---

[31] Vgl. W. Wiesner, Exegese und Dogmatik: TLZ 79 (1954) 447—454; ferner G. Wingren, Die Methodenfrage der Theologie, Göttingen 1957, 55—74; 126—145.

[32] J. Ternus, in: Das Konzil von Chalkedon III: Chalkedon heute, Würzburg 1954, 607.

[33] R. Bultmann, NT und Mythologie, in: Kerygma und Mythos I, Hamburg 1948, 50.

rig der ganze Prozeß des „Verstehens" und Erklärens geschichtlicher Urkunden ist. Wer in der Bibel nicht nur historische Gegebenheiten feststellen, sondern ihre Aussagen auch theologisch deuten und für den Menschen bedeutsam machen will (und welche andere Aufgabe stellt uns die Bibel nach ihrer eigenen Intention?), kann sich seines persönlichen Glaubens nicht begeben. Wir unterschreiben den Satz Bultmanns: „Offenbar kann der Forscher nicht seinen Glauben als *Erkenntnismittel* voraussetzen und über ihn als eine Voraussetzung *methodischer Arbeit* verfügen"[34]; aber wir sind auch überzeugt, daß jede wirklich „interpretierende" Exegese eine „Richtung" hat, nicht nur die katholische.

(Abgeschlossen am 28. Februar 1958)

Zur Authentizität des Buches Amos[1])

Von G. Joh. Botterweck, Tübingen

1. Die jetzige Überschrift Am 1, 1 ist durch zwei Relativsätze sprachlich und inhaltlich überladen: Die Berufszugehörigkeit[2] des

---

[34] Theologie des NT 581 (Hervorhebungen vom Verf.); vgl. noch R. Bultmann, Ist voraussetzungslose Exegese möglich?: TZBas 13 (1957) 409—417.

[1] Die folgenden Miszellen sind aus meiner Arbeit an einer Einleitung hervorgegangen. Herrn Prof. J. Hempel, Göttingen, bin ich zu Dank verpflichtet, daß er mir den Aufsatz von S. Jozaki am 15. 3. 1958 zur Verfügung stellte, der sich in der Thematik, nicht jedoch im Ergebnis, mit meinen Gedanken überschneidet.

Abkürzungen:

Cripps = R. S. Cripps, A Critical & Exegetical Commentary on the Book of Amos, S. P. C. K. ²1955. Deden = D. Deden, De Kleine Profeten [BvOT], Roermond 1953. Driver = S. R. Driver, The Book of Joel and Amos [CB], Cambridge ²1915. Eißfeldt = Einleitung in das AT, Tübingen ²1956. Harper = W. R. Harper, A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea [ICC], New York 1915. Jozaki = S. Jozaki, The Secundary Passages of the Book of Amos: Kwansei University Annual Studies 4 (1956), 25—100. Kapelrud = A. S. Kapelrud, Central Ideas in Amos: [Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Kl. 1956, No 4], Oslo 1956. Maag = V. Maag, Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos, Leiden 1951. Marti = K. Marti, Das Dodekapropheton [KHC], Tübingen 1904. Osty = E. Osty, Amos. Osée [La Sainte Bible ... de Jérusalem], Paris 1952. Pfeiffer = R. H. Pfeiffer, Introduction to the OT, London ²1952. Robinson = Th. H. Robinson (- F. Horst), Die Zwölf kleinen Propheten [HAT], Tübingen ²1954. Schmidt = H. Schmidt, Der Prophet Amos, Tübingen 1917. Sellin = E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch I [KAT], Tübingen ²/³1929. Snaith = N. H. Snaith, The Book of Amos 1/2, London 1954 f. Theis = J. Theis (- J. Lippl), Die Zwölf Kleinen Propheten I [HSAT], Bonn 1937. van Hoonacker = A. van Hoonacker, Les Douze Petits Prophètes [EB], Paris 1908. Weiser = A. Weiser, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I [ATD], Göttingen ²1956. Wolfe = R. E. Wolfe, The Editing of the Book of the Twelve: ZAW 53 (1935), 90—129. Würthwein = E. Würthwein, Amos-Studien: ZAW 62 (1950), 10—52.

[2] Van Hoonacker 226 liest בוקר pro בנקדים.

Propheten בנקדים[3] dürfte eine aus 7, 14 ergänzte Glosse sein[4], nicht jedoch die Heimatangabe Teqoa[5]; *Th. H. Robinson*[6] denkt daran, „daß der letzte Redaktor des Buches Überschriften zweier verschiedener Sammlungen in eine zusammengezogen hat". Ebenso wird die synchronistische Datierung nach Art der Königsbücher und des späteren Prophetenkanons[7] auf einen Sammler oder Glossator zurückgehen, der die als allgemein bekannt vorausgesetzte Datierung „zwei Jahre vor dem Erdbeben" späteren Lesern verdeutlichen wollte; denn solange das große Erdbeben noch allgemein bekannt war, genügte die nach ihm gemachte Zeitangabe. Daß die „ursprüngliche" Überschrift zunächst nur für die Sammlung der Visionen, die sog. Visionsschrift, bestimmt war, später dann mit den Erweiterungen dem ganzen Buche vorangestellt worden sei, bleibt eine ansprechende, aber nicht zwingende Vermutung *A. Weisers*[8]. Daß der Prophet selbst einer von ihm persönlich vorgenommenen Sammlung und Aufzeichnung seiner Sprüche, Visionen und Erlebnisse diesen Spruch vorangestellt hat, ist wahrscheinlich; jedoch könnte mit gleichen Gründen auch an einen frühen Herausgeber der Amos-Sammlung gedacht werden[9].

2. Der mottoartige Spruch 1, 2 findet sich in seiner ersten Hälfte (2a) auch Joel 4, 16a in eschatologischem Zusammenhang und abgewandelt Jer 25, 30, ohne daß eine Abhängigkeit des Amos von Joel[10] oder Joels von Amos[11] nachweisbar wäre; eher liegt eine gemeinsame ältere theophanische Einleitungsformel für Drohreden zugrunde[12], ohne daß eine bestimmte Kulttradition im Jerusalemer Tempel mit *Weiser* angenommen werden muß. Der Vers ist nicht deuteronomistisch formuliert und spricht nicht von der Kultzentralisation[13]; er bezeugt nur, daß ein aus Juda stammender Prophet sich die bedeutende Residenz Jerusalem als wahren Sitz Jahwes

---

[3] Vgl. die Interpretation Kapelruds, 6ff נקד: „It may have been a person of rather high rank who was responsible for a large part of the temple herds. Economically, as well as in what concerned the temple cult, he was therefore an important person, whose words could not be completely ignored."

[4] K. Budde, Zur Geschichte des Buches Amos: Festschrift für J. Wellhausen [BZAW 27 (1914)], 63—77, hier 65ff.

[5] Gegen Maag, Osty u. a.

[6] Robinson 74.

[7] Maag 3; Theis 113.

[8] Weiser 131.

[9] So z. B. Pfeiffer 578; Cripps 113 u. a.

[10] So z. B. Harper, Cripps, Theis u. a.; vgl. auch A. Lods, Histoire de la littérature Hébraique et Juive, Paris 1950, 235.

[11] Van Hoonacker, Schmidt u. a.

[12] Kapelrud 17 „old cultic formula"; ebd. Hinweise auf Bentzen und Mowinckel.

[13] Gegen Wolfe u. a.; vgl. auch Pfeiffer 578.

vorstellen konnte[14]. Nichts spricht gegen die Annahme, daß der Prophet diesen programmatischen Spruch als Auftakt seiner Drohsprüche gebraucht und seinem großen Strafgedicht (1, 3—2, 16) vorangestellt hat.

3. Das Drohgedicht gegen Israel und seine Nachbarn (1, 3—2, 16) besteht aus acht Botensprüchen: gegen die drei heidnischen Nachbarn Aram — Gaza — Tyrus (1, 3—5. 6—8. 9 f), gegen die drei Stammverwandten Edom — Ammon — Moab (1, 11 f; 13—15; 2, 1—3), gegen das Bruderreich Juda (2, 4 f) und schließlich gegen Israel (2, 6—16). Die geographisch angeordneten Botensprüche zeigen gleichen inhaltlichen Aufbau, gleichen stereotypen Ausdruck und gleiche Stilistik und Metrik: Jeder Botenspruch[15] enthält Strafandrohung, Strafbegründung, Strafgericht; jeder Spruch beginnt mit der Formel כה אמר יהוה (1, 3. 6. 9. 11. 13; 2, 1. 4. 6). Ebenso findet sich der Zahlenspruch[16] על - שלשה פשעי (Name) ועל - ערבעה mit der nachfolgenden Versicherung, nicht zu widerrufen לא אשיבנו (1, 3. 6. 9. 11. 13; 2, 1. 4. 6) in jedem Spruch; ferner die stereotype Wendung ושלחתי אש ב (1, 4. 7. 10. 12; 2, 2. 5) mit der Variante 1, 14. Die Geschlossenheit und Einheitlichkeit des Gedichtes in Sprache, Inhalt und Aufbau, das im Botenspruch gegen Israel seinen Höhepunkt hat, was auch schon durch die größere Ausführlichkeit (2, 6—8. 12 Israels Sünden; 2, 9—11 Jahwes Wohltaten an Israel; 2, 13—16 Jahwes Gericht an Israel) unterstrichen ist, sprechen gegen die Herleitung des Gedichtes aus ursprünglich selbständigen[17] Botensprüchen verschiedener Zeiten, die durch einen Sammler in die heutige Komposition gebracht wären; vielmehr sprechen alle Gegebenheiten für die Einheit der Konzeption. „Die Sprüche gegen die fremden Völker stehen nicht um ihrer selbst willen da, sondern sind ... Mittel zum Zweck für den Propheten ... Die Nennung der Nachbarn Nordisraels bildet eine geschlossene Kette um dieses“[18].

Das Gedicht gegen Israel und die Nachbarn hat eine überraschende Parallele in den Verfluchungszeremonien der Ächtung feindlicher Fürsten; eine direkte Herleitung des Gedichtes aus einem solchen „cultic pattern“ ist jedoch nicht erwiesen. *A. S. Kapelrud*[19], der sich weitgehend *A. Bentzen*[20] anschließt, billigt selbst den einzelnen

[14] Snaith, Robinson, Deden.

[15] Zum Begriff des Botenspruches vgl. L. Koehler: BZAW 37 (1923), 102.

[16] Zum Zahlenspruch vgl. noch Os 6, 2; Is 17, 6; Mich 5, 4; in der Weisheitsliteratur ist er besonders beliebt: Job 5, 19; Sir 23, 16; 25, 7; 26, 5. 28; 50, 25 f u. ö. Doch vgl. auch die ugaritischen Parallelen: Gordon 51, III, 17 g; 128, II, 23 f.

[17] Robinson, Osty; Würthwein 37 f.

[18] H. Junker, Amos, der Mann, den Gott mit unwiderstehlicher Gewalt zum Propheten machte: TrTZ 65 (1956), 321—28, hier 323 Anm. 2.

[19] Kapelrud 17—32.

[20] The ritual background of Amos 1, 2—2, 16: OTS 8 (1950), 85—99.

„Orakeln" zu, daß sie „in der Wahl der Worte und Ideen original" und „stilistisch elegant" seien und ganz „den Stempel eines schöpferischen Geistes tragen, der in der kultisch-poetischen Sprache und im Stil seiner Zeit sehr versiert war"[21]. Die Kompositionsweise sei aus dem Tempelkult übernommen[22].

Von zahlreichen Exegeten wird die Authentizität der Botensprüche gegen Gaza, Tyrus, Edom und Juda aus verschiedenen Gründen abgelehnt: In der Gaza-Strophe (1, 6—8) soll nach *Marti* V. 6—7 von Joel 4, 4—6 abhängig sein. *Pfeiffer* erblickt in 1, 7 f lediglich eine Nachahmung von 1, 4 f. Schwerwiegender ist der Einwand *Martis,* aus der Nichterwähnung Gaths in der Reihe der philistäischen Städte müsse man folgern, daß Gath 711 von Sargon zerstört und damit aus der Pentapolis ausgeschieden sei; der Botenspruch gegen Gaza und die Philister müsse also später, nach 711, verfaßt sein. Man kann jedoch daran denken, daß Gath schon zu Juda gehörte (vgl. 2 Chr 11, 8; 26, 6) oder daß es seit der Eroberung durch Hasael (4 Kg 12, 18) schon nicht mehr zählte[23]. An der Verfasserschaft des Amos ist also festzuhalten.

Der Botenspruch gegen Tyrus (1, 9 f) wird von den meisten Erklärern[24] dem Propheten abgesprochen: Das Fehlen der Schlußformel (ebenso im Edom- und Juda-Spruch) kann zur Not durch Ausfall erklärt werden. Ebenso können die inhaltlichen Bedenken gegen die Echtheit des Spruches befriedigend geklärt werden: es besteht zwar eine unverkennbare Ähnlichkeit mit der Gaza-Strophe, doch liegt es nahe, eine nachträgliche Angleichung von 1, 9 b α an 1, 6 b und eine ursprüngliche Lesung Aram statt Edom anzunehmen[25]. Der Bruderbund oder Bund der Bruderschaft ברית אחים bringt gegenüber dem Botenspruch gegen die Philister (Gaza) ein wesentlich neues Moment, das somit gegen ein Verständnis von 1, 9 f als Dublette spricht; bei der Interpretation dieses Terminus ברית אחים ist jedoch unsicher, ob damit eine Verwandtschaft oder Koalition der phönikischen Städte gemeint ist, wie *G. A. Smith* annimmt, oder ob wahrscheinlicher damit auf das Verhältnis zu Israel Bezug genommen wird, vgl. Chiram-Salomo, Jezabel-Achab. Sehr ansprechend ist *Sellins*[26] Konjektur 9 b α גְּבוּל שְׁלֹמֹה לַאֲרָם; bei diesem „Grenzgebiet Salomos" handelt es sich dann „um das Grenzgebiet der 20 Städte in Galiläa,

[21] Kapelrud 32.
[22] Weiser 135.
[23] So oder ähnlich van Hoonacker, Sellin, Cripps, Weiser, Deden, Jozaki 35.
[24] So z. B. Marti, Harper, Sellin, Weiser, Jozaki 36—38.
[25] Sellin, Robinson, Osty; vgl. auch Lods a. a. O. 236.
[26] Sellin 205; bei Jozaki wird Sellin irrtümlich zu den Gegnern der Echtheit von Am 1, 9 f gezählt.

die Salomo einst an seinen ‚Bruder' Hiram abgetreten und die Tyrus — vermutlich zur Zeit Baesas vgl. 1 Kön 15, 20 —, um andere Vorteile zu erzielen, Aram preisgegeben hatte". Die seit *Wellhausen* immer wieder angeführte Historie spricht also nicht gegen die Echtheit der Tyrus-Strophe. Bei der Konjektur *Sellins* wäre zugleich der Frevel (פשע) eines Bundesbruchs noch vergrößert, weil es sich um die Preisgabe von Städten mit israelitischer Bevölkerung an den Todfeind Aram handelte. Auch die spätere Datierung *R. E. Wolfe's*[27] steht und fällt mit der Annahme seines „Anti-Neighbour Editor", den er auch in Joel 4, 4—11; Soph 2, 4—9 und Zach 9, 2—8 am Werke sieht; nach der Rückkehr aus dem Exil erinnerten sich die Israeliten und mit ihnen der Redaktor daran, „auf welche Weise die phönikischen Kaufleute aus Tyrus und Sidon z. Zt. des Exils profitiert hätten, indem sie die Israeliten, die einen Fluchtversuch machten, ergriffen und als Sklaven nach Griechenland, Edom usw. verkauften ... wie diese Phöniker sich ferner dadurch bereichert hatten, daß sie von den neuen Besitzern des Landes viele geweihte Schätze ... erwarben, die sich z. Zt. des Redaktors im Tempel von Tyrus und Sidon befanden (Joel 4, 5)"[28].

Der Botenspruch gegen Edom (1, 11 f) wird z. T. aus den gleichen Gründen wie der Tyrusspruch dem Propheten abgesprochen[29]. Abgesehen von der stilistischen Breite vermißt man vor allem ein klares und konkretes Bild von der Schuld Edoms. Doch *Sellin* verweist mit Recht auf Num 20, 14—21, wonach Edom Israel nicht durch sein Land ziehen ließ, sondern es mit dem Schwert bedrohte (V. 18) und ihm mit einem großen Kriegsvolk entgegentrat. Daß das Verhältnis Edom—Israel in der vorexilischen Zeit viel besser war, als es der Edomspruch schilderte, bleibt bei der Dürftigkeit der Quellen eine unbewiesene These! Mit der Staatenbildung Israels setzten auch die Auseinandersetzungen mit Edom ein[30]. Von David unterworfen, haben die Edomiter bald nach der Reichstrennung ihre Unabhängigkeit zurückgewonnen (vgl. 3 Kg 11, 14 ff; 22, 48; 4 Kg 3, 9 ff; 8, 20—22; 14, 7. 22; 16, 6). Ob sie beim Falle Jerusalems beteiligt waren, läßt sich nicht durchschauen; ihr Vorwärtsdrängen nach Norden in das jüdische Gebiet bildet den Hintergrund von Is 34, 5—17; 63, 1—67; Ez 25, 12—14; 35; Ps 137; Abd 6—21. — Die Echtheit des

[27] The Editing of the Book of the Twelve: ZAW 53 (1935), 90—129.

[28] Wolfe 97; Jozaki 38 schließt sich mit Pfeiffer 582 dieser Hypothese an; doch man beachte die Bedenken Pfeiffers gegen die Verteilung auf die verschiedenen Hände: „but our evidence is too scanty for such a task"!

[29] Wellhausen, Marti, Harper, Weiser, Pfeiffer, Eißfeldt.

[30] Vgl. M. Haller, Edom im Urteil der Propheten: BZAW 41 (1925), 109—117; vgl. auch Bibel-Lexikon (Haag), 352—54 (wo Sp. 354 ZAW in BZAW zu korrigieren ist).

Botenspruches gegen Edom ist trotz einiger stilistischer Unebenheiten in der Strafbegründung (Infinitiv mit folgenden finiten Verben) und trotz des Fehlens der Schlußformel אמר יהוה nicht ernstlich zu bezweifeln; die historischen Einwände reichen sicher nicht aus!

Die Authentizität der Sprüche gegen Ammon (1, 13—15) und Moab (2, 1—3) ist sicher und unangefochten!

Fast ganz allgemein wird der Botenspruch gegen Juda (2, 4f) dem Propheten abgesprochen. *Osty*[31] faßt die seit Duhm verbreitete communis opinio[32] knapp zusammen: „Oracle vague, et de saveur deutéronomique" und fragt daher: „Est-ce une addition postérieure?" Bei der beklagten „Farblosigkeit" der Frevel Judas vergißt man aber, daß das Volk Juda in einem anderen Verhältnis zu Jahwe stand als die anderen Völker; V. 4 enthält daher einen sehr zentralen Vorwurf gegen Juda! Es ist zwar nicht zu bestreiten, daß das Vokabular von V. 4 מאס, שמר, תורה, חקים, הלך אחרי in der deuteronomischen und deuteronomistischen Literatur eine besondere Rolle spielt, wovon ein Blick in die Konkordanz leicht überzeugt. Dennoch ist auch nicht zu verkennen, daß die Ausdrücke in 4bα auch außerhalb des Buches Amos in sicher vordeuteronomischen Stellen bezeugt sind[33] Os 4, 6; 8, 1; Is 5, 24; 8, 17. 21; 30, 9f! Das sprachliche Kriterium allein vermag also die Echtheit nicht zwingend zu widerlegen. Noch weniger zwingend ist die These, daß Juda in 2, 6—16 mit einbegriffen sei. Beachtenswert ist der Vorschlag *Kapelruds:* „Im Verlauf der mündlichen Überlieferung der Amos-Worte mögen einige Überlieferer richtig mit den Worten על - מאסם את - תורת יהוה angefangen haben, doch dann — statt mit den ursprünglichen Worten Amos' fortzufahren, in das dtr. Schema verfallen sein und uns so den jetzigen Wortlaut gegeben haben"[34].

Der Spruch gegen Israel 2, 6—16 mit seinen Abschnitten[35] 6—7a; 7b—12; 13—16 wird, abgesehen von einigen Versen oder Teilversen, auf den Propheten zurückgeführt. Die Gründe für den sekundären Charakter von 2, 14c. 15 sind wenig überzeugend: was der eine als „eintönigen, wort- und gedankenarmen Stil" (dreimaliges ימלט und Wiederholung des קל) empfindet[36], preist ein anderer[37] als „sehr wirkungsvoll und keinesfalls zu beseitigen".

---

[31] Osty 27.
[32] So z. B. Robinson, Weiser, Eißfeldt u. a.
[33] Vgl. Sellin, Cripps u. a.
[34] Kapelrud 30.
[35] So Robinson; anders Weiser: 6—8; 9—12; 13—16.
[36] Weiser, Die Profetie des Amos: BZAW 53 (1929), 98.
[37] Sellin 210. — Jozaki 45 möchte mit H. Schmidt und Duhm 14c und 15b ausscheiden, um die Zeilen von allen Verdoppelungen zu befreien.

4. Die hymnischen oder doxologischen Fragmente des Buches Amos haben in ihrer Abgrenzung, Zusammengehörigkeit und Authentizität eine unterschiedliche Beurteilung erfahren. Während *Maag*[38], *Watts*[39] u. a. z. B. darin einen alten Hymnus aus der Zeit vor Amos oder der Zeitgenossen des Propheten erblicken, schreiben *van Hoonacker*[40], *Robinson*[41] u. a. diese Fragmente dem Propheten selbst zu; wohl die Mehrzahl der neueren Exegesen neigt jedoch dazu, diese als spätere Zusätze liturgischer Art, als doxologischen Schluß synagogaler Leseabschnitte[42] zu verstehen oder sie als Auffüllungen des freien Platzes in der Buchrolle oder Ersatz bzw. Unterstreichung vorhergehender Drohungen oder herausgebrochener Gerichtsausmalungen zu deklarieren[43].

Alle Fragmente weisen die für die Gattung des Hymnus charakteristischen Partizipial-Prädikationen[44] auf, in denen Gottes Taten durch partizipiale Konstruktionen gerühmt werden: יֹצֵר, בֹּרֵא, מַגִּיד, עֹשֵׂה, דֹּרֵךְ (4, 13); עֹשֵׂה, הַפֵּךְ, קוֹרֵא (5, 8); נוֹגֵעַ (9, 5). Nicht weniger bezeichnend ist der gemeinsame, leicht variierte Refrain: יהוה אלהי צבאות שמו (4, 13; 5, 8; 9, 6).

Jeder Versuch einer genaueren Abgrenzung der Fragmente, insbesondere aber einer strophisch-metrischen Rekonstruktion eines einzigen Hymnus' aus diesen Fragmenten bleibt hypothetisch. *H. Schmidt*[45] bildet aus den Doxologien 4, 12bc. 13; 5, 8; 9, 5f einen dreistrophigen Hymnus, wobei jede Strophe aus zwei Doppeldreiern

---

[38] Maag 24f; 56—58; vgl. ders.: Schweizerische Theologische Umschau 20 (1950) 46.

[39] John D. W. Watts, An Old Hymn Preserved in the Book of Amos: JNES 15 (1956), 33—39.

[40] Vgl. van Hoonacker 240: „Que les doxologies deviennent très fréquentes à une époque postérieure, ce n'est pas une raison suffisante pour les rayer des textes anciens. Ce qui plaide en particulier pour l'authenticité du verset, c'est qu'après l'éloge de la puissance divine se manifestant dans l'activité créatrice, l'autorité de Dieu comme juge est affirmée en conformité parfaite ..." Vgl. ebd. 279.

[41] Robinson 87.

[42] Vgl. Carl Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das AT, Tübingen 1912, 616: „... liturgischer Zusatz, der wohl das Ende eines Leseabschnittes im Synagogengottesdienst markiert." Ebenso Weiser 131. 156f. Vgl. auch A. Gelin in: Introduction à la Bible I, Tournai 1957, 491f, wonach die Doxologien „vielleicht" als „Kompilation" anzusehen sind.

[43] Vgl. z. B. Eißfeldt 488f. — Vgl. auch E. W. Fosbroke, Amos: The Interpreter Bible, New York 1956, 775b: „So scheint es nicht unwahrscheinlich, daß sie [Doxologien] ursprünglich von einem frommen Leser auf den Rand des Manuskriptes geschrieben und später von einem Kopisten in den Text eingefügt worden waren."

[44] Vgl. H. Gunkel (-J. Begrich), Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen 1933, 44f; dort Beispiele aus den Pss sowie akkadische und ägyptische Parallelen. Vgl. auch Claus Westermann, Das Loben Gottes in den Psalmen, Berlin 1953.

[45] Der Prophet Amos, Tübingen 1917, 23 Anm. 1.

mit Prolog und Refrain besteht. *K. Budde*[46] rekonstruiert einen einheitlichen Hymnus, wobei er durch Umstellung der Verse eine ursprüngliche Ordnung eines Lobpreises auf den Schöpfergott Jahwe erarbeitet: 9,6a; 5,8; 4,13aαγ; 9,5aβ.b; 4,13b (=9,6bγ). *F. Horst*[47] erarbeitet zwei Strophen aus je vier Doppeldreiern und der metrisch überschießenden Namensnennung Gottes: 1) 4,13a; 5,8a βb und 2) 9,5aβb. 6; gleichzeitig sucht *Horst* den „Sitz im Leben" der Doxologien aufzuzeigen, die Exhomologesen (Confessio und Doxologie) des Sakralrechts darstellten. *T. H. Gaster*[48] komponiert die Fragmente zu einem vierstrophigen Hymnus, wobei die vierte Strophe mit 5,9 fragmentarisch bleibt. Schließlich sieht *V. Maag*[49] darin einen Hymnus von vier Strophen aus je zwei Doppeldreiern. Den letzten ausführlichen Rekonstruktionsversuch unternahm *John D. W. Watts*[50], der mit Hilfe zahlreicher Konjekturen und Emendationen einen Hymnus von drei Strophen mit je vier Zeilen ungleichen Metrums gewann: 1) 4,12c. 13; 2) 5,6 (ohne בית יוסף und לבית־אל). 7 (cj.). 8abα. 9 (cj.); 3) 9,5 (cj.). 6 (cj.); es ist höchst verwunderlich, daß *Watts* trotz der zahlreichen Texteingriffe kein überzeugenderes, einheitlicheres Metrum erreicht hat als: 1) 4; 2-2-3; 3-3; 4; 2) 3-2-2; 4-3; 3-3-3; 3-3-2; 3) 2-2-3; 3-3-3; 4-4; 3-3-2!

Jeder Versuch der Abgrenzung und Rekonstruktion hat den vorliegenden Text zur Ausgangsbasis zu nehmen und jeden Eingriff aus metrischen und inhaltlichen Gründen zu vermeiden, wo er nicht unbedingt erforderlich ist und durch andere Textzeugnisse gestützt wird.

Das erste Fragment 4,13 schließt sicher mit der Namensnennung am Ende des Verses, da mit 5,1 die Spruchgruppe „Hört dies Wort" beginnt. Wenn man כי הנה als Auftakt oder mit *Th. H. Robinson* als Anakrusis faßt, weisen die Prädikations-Reihen zwei Doppeldreier auf, wobei die Kopula vor ברא getilgt werden kann oder eher ברא־רוח zusammenzufassen ist; 4,13bα ist mit LXX ועיפה statt עיפה zu lesen. Schwieriger ist die Abgrenzung des Anfanges dieses ersten Fragmentes: Da die Sprüche 4,6—12 jeweils (4,6. 8. 9. 10. 11) durch נאם יהוה abgeschlossen sind, liegt die Versuchung nahe, mit *Rost, Maag* und *Watts* in Teilen von V. 12 den Beginn des Hymnus zu suchen. Es ist möglich, daß der Prophet in 12b den Anfang des Hymnus zitiert, wie *Watts* vorschlägt, so daß wir in diesem Imperativ des

---

[46] Zu Text und Auslegung des Buches Amos: JBL 43 (1924), 46—131; 44 (1925), 63—122; hier JBL 44 (1925), 106.

[47] Die Doxologien im Amosbuch: ZAW 47 (1929), 45—54.

[48] An Ancient Hymn in the Prophecies of Amos: JMEOS 19 (1935), 23—26.

[49] Jahwäs Heerscharen: Schweizerische Theologische Umschau 20 (1950), 46; vgl. ders.: Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos, 24f. 56—58.

[50] Vgl. Anm. 39.

Zitates die hymnische Einleitung zu erblicken hätten. Mit dieser Vermutung erhalten wir das metrische Bild:

4	הכון לקראת אלהיך ישראל	
	כי הנה	
3+3	יוצר הרים וברא־רוח	ומגיד לאדם מה־שחו
3+3	עשה שחר [ו]עיפה	וידרך על־במתי ארץ
4	יהוה אלהי־צבאות שמו	

Das zweite Fragment 5, 8 dürfte im (verkürzten und daher zu ergänzenden?) Refrain seinen Abschluß haben. *Watts*[51] will V. 8c streichen, da der Stichos in 9, 6 wiederholt werde und in Kap 5 zwei Zeilen, die von Himmelskörpern handeln, von einander trennen. Demgegenüber erscheint der textlich und inhaltlich sehr schwierige V. 9 eher als Glosse[52] oder Nachtrag zu den in V. 8 genannten Plejaden und dem Orion, wenn man die Konjekturen vornehmen darf und im Anschluß an *Hoffmann, Duhm. Driver* u. a. darin weitere astronomische Angaben erkennen darf[53]; שׁר (pro שׁד) Taurus, עִו (pro עָו) Capella, מְבַצֵּר Vindemiatrix? Da der jetzige M-Text in jedem Falle unverständlich ist, ist eine solche Konjektur nicht unwahrscheinlich. Die meist im Anschluß an LXX vorgenommenen Verbesserungen geben aber keinen Anhaltspunkt für einen textlichen und inhaltlichen Zusammenhang von V. 8 und V. 9; *Maag*[54] betrachtet daher, nicht ganz zu Unrecht, V. 9 als einen Hymnensplitter.

Da das erste Fragment mit der Namensnennung abgeschlossen ist, muß man die öfter vertretene Zusammenfassung von 4, 13 mit 5, 8 zu einer Strophe ablehnen; die inhaltliche Weiterführung von 4, 13 in 5, 8 ist noch kein Grund für eine strophische Einheit.

In dem Bestreben, auch diese zweite Strophe mit einem Imperativ zu beginnen, greift *Watts*[55] auf 5, 6 zurück; das Jahwe-Wort habe wahrscheinlich mit einem Anklang eines allbekannten Hymnus geschlossen, der nur deshalb überliefert sei, weil er durch den Kompilator in das Buch aufgenommen wurde. *Watts* verkennt aber die von *Frz. Hesse*[56] zuletzt aufgezeigte Korrespondenz der Jahwe-Rede (5, 4f) und des Prophetenwortes (5, 6. 14f); 5, 6. 14f exegesiert der Prophet das Jahwewort, das in der Deutung des Propheten die un-

[51] Watts a. a. O. 36.

[52] Nach Jozaki 78 mißverstand ein späterer Schreiber die Doxologie als eine Drohung des rächenden Jahwe und machte dazu eine Glosse am Rande, die später in den Text geriet.

[53] Vgl. G. R. Driver, Two Astronomical Passages in the OT: JTS 4 (1953), 208—12; ferner Cripps 186f. 297—88; Watts a. a. O. 36.

[54] Maag 25f.

[55] Watts a. a. O. 35.

[56] ZAW 68 (1956), 1—17.

bedingte Heilszusage nur mehr gebrochen wiedergibt. Auch die Eingriffe *Watts'* in den Text lassen die Verbindung von 5, 6. 7. 8. 9 als zu gewagt und unbegründet erscheinen. Ohne jegliche Konjektur ergibt 5, 8 dann eine vierzeilige Strophe:

3	עשה כימה וכסיל	
3+3	והפך לבקר צלמות	ויום לילה החשיך
3+3	הקורא למי־הים	וישפכם על־פני הארץ
4	יהוה [אלהי־צבאת] שמו	

Das dritte Fragment beginnt offensichtlich mit 9, 5aα und schließt mit der Namensanrufung Jahwes 6bβ. Die grammatischen Bedenken gegen 5aα, daß Jahwe nicht als status constructus gelesen werden dürfe und צבאת nicht den Artikel haben könne, berechtigen nicht zu der tiefgreifenden Konjektur *Watts'* הצבא אותות „(Der) Herr Jahwe ist derjenige, der die Zeichen ruft"; das ה kann vielmehr vom vorhergehenden Tetragramm herrühren. 9, 5b ist vielleicht mit *Robinson*[57] u. a. als Dublette zu 9, 8b zu streichen, ebenso 9, 6b als Dublette von 5, 8b. Es ergäbe sich so eine dritte Strophe 9, 5a. 6abβ.

3	ואדני יהוה [ה]צבאות	
3+3	הנוגע בארץ ותמוג	ואבלו כל־יושבי בה
3+3	הבונה בשמים עליתו	ואגדתו על־ארץ יסדה
4	יהוה [אלהי צבאת] שמו	

Mit allen Vorbehalten einer Hypothese handelt es sich bei den Doxologien des Amosbuches um 3 Strophen von gleicher Metrik 3 [4]; 3+3; 3+3; 4. Ob der Hymnus noch andere Strophen gehabt oder ob der Beginn einer jeden Strophe ursprünglich nicht auch einen Doppeldreier aufwies, läßt sich nicht ausmachen.

Bestehen ernsthafte inhaltliche oder sprachliche Gründe, die hymnischen Fragmente oder den vermuteten Hymnus dem Propheten Amos abzusprechen? *A. S. Kapelrud* kommt in seiner neuesten Untersuchung[58] zu dem Schluß, daß ein Vergleich des Jahwe-Bildes der Hymnus-Teile mit dem der Amos-Worte, deren Authentizität nicht zweifelhaft ist, keine eigentlichen Unterschiede zeige. „Diese Übereinstimmung erlaubt es uns, eine Schlußfolgerung hinsichtlich der hymnischen Teile zu ziehen: seien sie nun ursprünglich von Amos gebraucht worden oder nicht, sie sind seiner Gottesidee völlig konform"[59]. Daß die Schöpfungsmacht Jahwes nicht vor dem Exil belegt

[57] Robinson 104.
[58] Central Ideas in Amos, Oslo 1956.
[59] Ebd. 20 — Anders Jozaki 76: „Thus it is hard to defend the authenticity of these verses against these evidences which are more than simple coincidences."

sei, wie neuerdings *H. A. Brongers*[60] wieder feststellt, ist eine unbewiesene These[61]! Diese Tatsache, daß כִּימָה = Plejaden und כְּסִיל = Orion (5, 8) nur noch Job 9, 9; 38, 31 belegt sind, ist kein Beweis für eine Abhängigkeit oder Entstehung nach Amos. Die Formeln יהוה שמו oder יהוה אלהי צבאות שמו lassen sich ebenso wenig gegen die Authentizität ins Feld führen, da gerade bei dem Begriff אלהי צבאות o. ä. eine lange Entwicklung vorzuliegen scheint[62].

Der Sammler oder Endredaktor mag die einzelnen Fragmente dieses aus der Zeit des Propheten und wenigstens von ihm in seiner Botschaft gebrauchten, wenn nicht selbst verfaßten Hymnus als eine Art Exhomologese angewandt haben, um so Drohung und Unheil zu unterstreichen und gleichzeitig Jahwes Macht doxologisch zu bekennen. *F. Horst*[63] dürfte den Sachverhalt richtig interpretiert haben, jedoch bedeutet die Anwendung der Fragmente als Exhomologesen durch einen späteren Sammler (der exilischen oder gar nachexilischen Zeit) nicht gleichzeitig die späte Entstehung der Fragmente selbst! „Die Doxologien im Amosbuch geben also den düsteren Drohungen des Propheten einen lichtvollen Ausgang“[64].

5. In den drei Wehrufen 5, 7—17; 5, 18—27; 6, 1—14 sind Sprüche verschiedener Zeiten und Gattungen (Jahwewort, Botenspruch, Mahnwort, Weisheitsspruch) locker aneinandergereiht, ohne daß eine übereinstimmende Analyse möglich ist. „Die Verbesserung des Gedankengangs durch Ausscheidungen ... oder Umstellungen ist daher schwerlich berechtigt“ (Steuernagel)[65]. Mit größerer Wahrscheinlichkeit lassen sich feststellen: 1) 5, 7. 10—12 Wehe den Rechtsverdrehern[66]; 13 Weisheitsspruch, wohl von späterer Hand[67]; 14—15

---

[60] De scheppingstraditie bij de Profeten, Amsterdam 1945.

[61] Vgl. schon Robinson 87: „Das doxologische Fragment zeigt, daß Amos die Vorstellung Jahwes als des Schöpfers von Himmel und Erde gekannt hat ...“

[62] Vgl. die Untersuchung von R. M. Wambacq, L'épithète divine Jahvé Sebaot, Paris 1947; P. van Imschoot, Théologie de l'AT I, Tournai (1954), 20f; V. Maag, Jahwäs Heerscharen: Schweizerische Theologische Umschau 20 (1950), 27—52; O. Eißfeldt, Jahwe Zebaoth: Miscellanea Academica Berolinensis 1950, 128—50.

[63] Horst a. a. O. 50—54; vgl. Jozaki 77; ferner J. Hempel, Die althebräische Literatur, Wildpark-Potsdam (1930), 129: „Überarbeitende Hände haben ... auch die schlimmsten Drohungen gegen Bethel durch die hymnische Exhomologese ersetzt, wie sie der Verurteilte im Gericht zu Ehren von Gottes Gerechtigkeit zu sprechen hat ...“

[64] Horst a. a. O. 54.

[65] Lehrbuch der Einleitung in das AT, 616.

[66] So Snaith, Maag, Jozaki u. a.; anders Robinson, der die Verse 10. 11. 12a. 12b—13 als Einzelsprüche analysiert, wobei 12a als sekundäre Anfügung aufgefaßt wird. Vgl. schließlich Weiser, der 5, 7. 10; 6, 12; 5, 11 zusammenfaßt.

[67] V. 13 wird von Marti, Robinson, Cripps, Maag, Jozaki als Glosse ausgeschieden; anders Sellin 239f, der 5, 13 zwischen 5, 26 und 5, 27 einordnet.

Mahnwort des Propheten zur Bekehrung[68]; 16—17 Botenspruch von der kommenden Trauer. 2) 5, 18—20 Wehe denen, die Jahwes Tag herbeisehnen; 21—25 Jahwewort gegen den Kult[69]; 26—27 Jahwewort von der Exilierung Israels. 3) 6, 1—7 Wehe den Sorglosen und Prassern[70]; 8—11 Jahwewort gegen den nationalen Hochmut; 12 Sprichwort; 13—14 Jahwewort gegen voreiligen Triumph. Gegen die Authentizität der Sprüche, die von einem Sammler mit den drei „Wehe" kombiniert wurden, besteht mit Ausnahme von 5, 13 und vielleicht 6, 2 kein begründeter Zweifel.

6. In den Eigenberichten der fünf Visionen (Heuschreckenplage 7, 1—3; Feuer 7, 4—6; Bleilot 7, 7—9; Erntekorb 8, 1—7; Jahwe im Heiligtum 9, 1—4) weisen die vier ersten deutlich ein gleiches Schema auf; während in den beiden ersten Jahwe auf die Fürbitte des Propheten seinen Unheilsbeschluß noch einmal rückgängig macht, in der dritten und vierten dagegen nicht mehr Gnade walten lassen will, bringt die fünfte die völlige Gewißheit von der Unentrinnbarkeit vor dem göttlichen Gerichte. Daß die Visionen die Berufsvisionen des Propheten darstellen[71], ist keineswegs sicher[72]. Ihre zeitliche Ansetzung vor der Wirksamkeit des Amos ist unwahrscheinlich[73], sie konnten dem Propheten auch während seiner Wirksamkeit zuteil werden und dann jeweils von Amos zum Erweis seiner Botschaft verkündigt werden (Nötscher); eine geographische Fixierung des Empfanges auf den Heimatort oder für die fünfte Vision auf Betel läßt sich am Text nicht nachweisen. Nach der Ausweisung aus Betel mag sie der Prophet in einer Art Visionsschrift gesammelt haben, um dadurch seine prophetische Wirksamkeit und insbesondere seine Unheilsbotschaft zu legitimieren. An der Authentizität der Eigenberichte ist trotz *Pfeiffer* nicht zu zweifeln. In der jetzigen Anordnung steht zwischen der dritten und vierten Vision der Fremdbericht von Amos' Zusammenstoß mit Amazja in Betel 7, 10—17, zwischen der vierten und fünften eine Spruchreihe „Höret dies" 8, 4—14.

---

[68] V. 14 f wird zu Unrecht von Driver, Cripps u. a. dem Propheten abgesprochen. Auch die Vorstellung vom „Rest" paßt sehr wohl in die Botschaft des Amos! Vgl. Frz. Hesse, Amos 5, 4—6. 14 f: ZAW 68 (1956), 1—17; Jozaki 62 f.

[69] Vgl. H. Junker: Amos und die opferlose Mosezeit: TGl 27 (1935), 686—95; E. Würthwein, Amos 5, 21—27: TLZ 72 (1947), 143—52; ders.: ZAW 62 (1950), 34. — Anders R. Hentschke, Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus: BZAW 75 (1957). — Zu 5, 23 f vgl. auch J. Ph. Hyatt: ZAW 68 (1956), 17—24.

[70] Am 6, 2 wird von Wellhausen, Marti, Harper u. a. als Interpolation ausgeschieden; vgl. Jozaki 68.

[71] So z. B. Wellhausen, Budde, Weiser u. a.

[72] So Robinson, Deden u. a.

[73] Vgl. besonders Würthwein a. a. O. 29 f. Mit Recht wird betont, daß die Fürbitte in der ersten und zweiten Vision die Funktion des prophetischen Amtes voraussetzt.

7. Der Fremdbericht 7, 10—17 — der einzige im Buche — über den Zusammenstoß des Propheten mit dem Oberpriester Amasja in Betel und die damit verbundene Ausweisung stammt von einem gut informierten Verfasser wohl aus der näheren Umgebung des Propheten[74]. Ob dieser Bericht ursprünglich mit anderen in einer selbständigen Sammlung von Fremdberichten gestanden[75] oder den Abschluß der Spruchsammlung (Am 1—6) gebildet hat[76], läßt sich kaum entscheiden; er wurde dann aber von einem Sammler oder Redaktor an den Eigenbericht über die dritte Vision, endend mit dem Drohwort 7, 9 angeschlossen, weil auch in ihm ein ähnliches Drohwort 7, 11 vom Schwert, durch das Jerobeam umkommen soll, enthalten war und vielleicht mit 7, 9 identifiziert wurde[77].

8. Der Epilog des Buches Amos (9, 7—15) wird aus verschiedenen Gründen dem Propheten abgesprochen[78]. Der Abschnitt zeige sprachliche Verwandtschaft mit exilischen und nachexilischen Werken: die Plene-Schreibung השמיר (8b), יפול (9), דויד (11), תורש (13), קוצר (13). Doch so auffallend die vorexilische Pleneschreibung ist, die Beispiele sind kaum zwingend; der sicher echte Vers 1, 5b schreibt והומך שבט! Die Pleneschreibungen könnten auch durch häufige spätere Abschreibung verursacht sein, da der eschatologische Abschnitt 9, 11—15 sicher bevorzugt gelesen wurde, wie *Sellin* mit Recht betont. Abzulehnen ist die Berufung auf die angeblich exilisch-nachexilische Formel שוב שבות[79], denn diese gehört zum eschatologischen Sprachgut der vorexilischen Zeit; *Maag* verweist dazu noch auf die Tatsache, daß „im Orient Massendeportationen und massenweise Arbeitsgefangenschaften stattfanden, die geradezu den Schrecken der semitischen Völkerwelt gebildet haben"[80]. Unberechtigt ist auch die Berufung auf die Formeln ביום ההוא und הנה ימים באים.

Die Übereinstimmung bzw. Verwandtschaft des eschatologischen Kolorits von 9, 13—15 mit Joel 4, 13; Lev 26, 5; Mich 4, 4; Zach 3, 10 u. ö. zeigt nur, daß der Prophet sich eines alten formelhaften Heilsgutes bediente, um seiner Hoffnung Ausdruck zu geben!

Die Wendung סֻכַּת דָּוִיד הַנֹּפֶלֶת setzt in keiner Weise einen späteren Verfasser voraus, „für den das Exil und der Fall des davidischen Reiches historische Tatsachen der Vergangenheit sind"[81]; der Zustand

[74] Die Skepsis von Würthwein a.a.O. 19ff gegen die Objektivität des Berichtes ist nicht berechtigt!
[75] Eißfeldt 486 u.a.
[76] Weiser, Einleitung in das AT, Göttingen [3]1957, 198.
[77] Vgl. Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das AT, 617.
[78] Eine Zusammenstellung der vorgebrachten Gründe gegen die Authentizität bietet Harper 195f.
[79] Vgl. E. L. Dietrich: BZAW 40 (1925).
[80] Maag 226.
[81] Marti 226.

des davidischen Reiches, d. h. des Gesamtreiches einschließlich des abtrünnigen Nordreiches, hatte z. Z. des Propheten erhebliche Verluste gegenüber der Glanzzeit Davids und Salomos hinnehmen müssen, so daß es keine besondere Hyperbel darstellt, dieses angeschlagene Reich als „fallende" oder „gefallene" Hütte Davids zu charakterisieren. So hatte doch nach 4 Kg 15, 29 Tiglatpileser 733 Gilead, Galiläa und alle Städte des Landes annektiert und König Pekach lediglich das Gebirge Ephraim mit der Residenz Samaria gelassen; die städtische Oberschicht wurde „nach Assur", d. h. in irgendwelche Provinzen des assyrischen Reiches, deportiert[82].

Entscheidender aber als alle literarkritischen und historischen Momente ist das Grund- und Gesamtverständnis der Prophetie des Amos[83]. Wer den Propheten nur als Künder von Unheil und Gericht gelten läßt, sieht sich gezwungen, um der Geradlinigkeit der Verkündigung willen alle abweichenden oder entgegengesetzten Aussagen als unmögliche, dem Propheten nicht zumutbare Widersprüche zu eliminieren und einem späteren Interpolator zuzuschreiben. Man verkennt dabei, daß der Prophet nicht frei verfügt über den דבר יהוה, sondern daß er jeweils die Botschaft von Jahwe empfängt, der an eine konsequente Konzeption des Propheten nicht gebunden ist. Schließlich ist der Prophet auch insofern Glied seines Volkes, als er mit diesem weiß, daß Jahwe doch letztlich Israels Heil will[84]! Ferner ist zu beachten, daß auch eine Verheißung für Juda gleichzeitig eine Ankündigung des Gerichtes für Israel bedeutet[85]. Die zentrale Botschaft des Propheten an das Nordreich wird also durch diesen eschatologischen Schluß in keiner Weise abrogiert.

(Abgeschlossen 30. März 1958.)

---

[82] Vgl. auch Osty 16 f.

[83] Auf dieses Grundverständnis hoffe ich bei anderer Gelegenheit bald einzugehen. Vgl. Würthwein: ZAW 62 (1950), 10—52 passim.

[84] Vgl. Frz. Hesse, Amos 5, 4—6. 14 f: ZAW 68 (1956), 1—17, insbes. 7. 9. 13. 16.

[85] So auch J. Hempel: ZAW 68 (1956), 263.

Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten

Von Josef Scharbert, Bonn

Heute ist in der alttestamentlichen Wissenschaft eine lebhafte Diskussion um die *kultische Deutung* der Psalmen[1], großer Teile der Prophetenbücher[2] und des Pentateuchs[3] im Gange. Die sogenannte Myth and Ritual School, auch Londoner Schule genannt[4], die Uppsala-

---

[1] S. Mowinckel, Psalmenstudien, I.—VI. (bes. II., III., V.), Kristiania 1921 bis 1924; ders., Offersang og sangoffer, Oslo 1951; G. von Rad, Erwägungen zu den Königspsalmen, ZAW 58 (1940/41), 216—222; Aa. Bentzen, Det sakrale kongedömme, Kopenhagen 1945; ders., King and Messiah, London 1955, bes. 21 bis 34; A. Weiser, Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult, in: Festschrift A. Bertholet, Tübingen 1950, 513—531; ders., Die Psalmen[4], ATD 14, 9—61; A. R. Johnson, The Psalms, in: The Old Testament and modern Study, ed. by H. H. Rowley, Oxford 1951, 162—207; ders., Sacral Kingship in Ancient Israel, Cardiff 1955; H.-J. Kraus, Die Königsherrschaft Gottes im AT, Tübingen 1951; S. Holm-Nielsen, Den gammeltestamentlige salmetradition, Dansk Teol. Tidskr. 18 (1955), 135—148; 193—215. Am weitesten in der kultischen Deutung der Psalmen geht M. Bič, První kniha žalmů — liturgií nastolovací slavnosti (Das erste Buch der Psalmen — eine Liturgie des Thronbesteigungsfestes), Theol. Beilage zur Křest'anská Revue 1956, 65—72: Das ganze erste Psalmenbuch sei eine Liturgie des israelitischen Herbst-Neujahrsfestes, wie das 2., 3. und 4. Buch Liturgien zu anderen Festen seien; nur das 5. Buch sei eine Sammlung von Liedern verschiedenen, teils kultischen, teils nichtkultischen Ursprungs.

[2] H. S. Nyberg, Studien zum Hoseabuch, Uppsala Univ. Årsskr. 1935 Heft 6; ders., Hoseaboken, ebenda 1941 Heft 2; A. Kapelrud, Joel Studies, ebenda 1948 Heft 4; ders., Israels profeter och retten, Svensk Exeg. Årsb. 18/19 (1953/1954), 17—31; I. Engnell, Profetia och tradition, ebenda 12 (1947), 94—123; ders., Profetismens ursprung och uppkomst, Religion och Bibel 8 (1949), 1—18; ders., Stichwort „Profeter" in: Svenskt Bibliskt Uppslagsverk II., Gävle 1952; S. Mowinckel, Prophecy and Tradition, Oslo 1946; M. Bič, Zur Problematik des Buches Obadjah, VT Suppl. 1, 1953, 11—25; ders., Obadja, Studia Evang. IV/2 (1951), 65—74.

[3] G. von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, BWANT 26, Stuttgart 1938; ders., Das erste Buch Mose, ATD, Göttingen 1954; M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948; A. Weiser, Einleitung in das AT, Göttingen [2]1949, 66—79 u. a.

[4] Vgl. besonders die beiden von S. H. Hooke herausgegebenen Sammelbände Myth and Ritual, Oxford 1933, und The Labyrinth, London 1935; ferner Hooke, The Origines of Early Semitic Ritual, London 1938; A. R. Johnson, Sacral Kingship; E. O. James, Myth and Ritual, Eranos-Jahrb. 17 (1949), 79—120; Th. H. Gaster, Tespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East, New York 1950; neuerdings Hooke, The Siege Perilous, London 1956.

schule[5], der Däne Hvidberg[6] u. a. glauben in den Psalmen, an vielen Stellen der Prophetenbücher und des Pentateuchs, aber auch in anderen Teilen des ATs das von ihnen angenommene, dem ganzen alten Orient gemeinsame Kultmuster oder Kultschema („cultic pattern") wiederfinden zu können, das im wesentlichen aus einem im Verlauf der Liturgie sich abspielenden Drama[7] von descensus und ascensus, Kenosis und Plerosis, Erniedrigung und Triumph, Weinen und Lachen besteht und in welchem der sakrale König die Rolle des leidenden, sterbenden und auferstehenden Gottes spielt. Der König sei die Hauptperson im altorientalischen Kult, vor allem am Neujahrsfest, da er als Repräsentant des Fruchtbarkeitsgottes in einer kultischen Erniedrigung das Leiden und Sterben des Gottes darzustellen, in einem rituellen Kampfspiel („sham fight") die Chaosmächte zu besiegen, in einem triumphalen Festzug die Auferstehung und Thronbesteigung des Gottes zu symbolisieren und in einem orgiastischen Ritus den hieros gamos des Gottes mit der Göttin zu vollziehen hat. Weil der König aber zugleich auch Vertreter des Volkes sei, reinige er es bei der rituellen Erniedrigung durch Bußzeremonien und Sündenbekenntnis und sühne so für es die auf ihm lastenden Verfehlungen. Durch diese in doppelter Rolle vollzogenen Riten werde er für das ganze Volk und Land zum Heils- und Lebensspender und sichere er für das kommende Jahr Fruchtbarkeit und Segen. Von diesem Kultschema her sei im Alten Testament auch das Leiden und der Triumph der Gerechten, wie insbesondere in Ps 22 und in den Ebed-Jahwe-Liedern, zu deuten[8].

---

[5] G. Widengren, Det sakrala kungadömet bland öst- och västsemiter, Rel. och Bibel 2 (1943), 49—75; ders., Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israel, Uppsala Univ. Årsskrift 1941; ders., Hieros gamos och underjordsvistelse, Rel. och Bibel 7 (1948), 17—46; ders., Religionens värld, Stockholm [2]1953; ders., The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion, Uppsala 1951; ders., Sakrales Königtum im AT und im Judentum, Stuttgart 1955; I. Engnell, Studies in Divine Kingship in Ancient Near East, Uppsala 1943.

[6] F. F. Hvidberg, Graad og Latter i det Gamle Testamente, Kopenhagen 1938.

[7] Die Festliturgie als Kultdrama und die Mythen als die jenes Drama begleitenden Texte hatte erstmals der Däne V. Grönbech, Essay on Ritual Drama, in: Culture of the Teutons, II., 1931, gedeutet. Von ihm sind die Londoner und die Uppsalaschule beeinflußt, obwohl seine Forschungen sich hauptsächlich auf die germanische Religion bezogen.

[8] Nachdem bereits A. R. Johnson, The Rôle of the King in Jerusalem Cultus, in: The Labyrinth, 71—111 (vgl. bes. S. 100) den Knecht in Is 53 als den davidischen König in seiner Rolle beim Kult des israelitischen Neujahrsfestes aufgefaßt hatte, erhob nachdrücklich die Forderung, die Ebed-Jahwe-Frage vom „cultic pattern" aus neu zu stellen, F. F. Hvidberg a. a. O. 136; dieser hat selbst jedoch die Lösung des Problems nicht versucht. Seine Anregungen aber griffen auf: H. S. Nyberg, Smärtornas man. En studie till Jes 52, 13—53, 12, Sv. Exeg. Årsb. 7 (1942), 5—82; G. Widengren, Rel. och Bibel 2 (1943), 71; I. Engnell, Till frågan om Ebed-Jahwe-sångerna och den lidande Messias hos Deuterojesaja, Sv. Exeg. Arsb. 10 (1945), 31 ff; ders., The Ebed Yahweh Songs

Da die Vertreter dieses Kultschemas dem sakralen König in den altorientalischen Ritualtexten die Rolle eines Sühners zuschreiben, der stellvertretend für das Volk handelt, und weil sie die charakteristischen Züge jenes Kultmusters auch in den Ebed-Jahwe-Liedern nachweisen zu können glauben, soll einmal der Idee vom stellvertretenden Sühneleiden in den Gottesknechtliedern und in den altorientalischen Kulttexten nachgegangen werden. Dabei müssen freilich alle anderen zum Teil sehr schwierigen Probleme, die uns die Ebed-Jahwe-Lieder aufgeben, z. B. die Fragen nach dem Zusammenhang der vier Lieder, nach ihrer Stellung im heutigen Isaiasbuch, nach der Person des „Knechtes", unberücksichtigt bleiben[9].

Aufbau und Hauptgedanken der Ebed-Jahwe-Lieder

Die vier Lieder, die wir als Ebed-Jahwe- oder Gottesknecht-Lieder bezeichnen, weisen tatsächlich einen dramatischen Aufbau auf[10], den man, wenn man will, eine Liturgie nennen kann[11]. Sie handeln von der Berufung, vom Wirken, Leiden und Sterben und endlich vom Triumph eines Frommen, den Jahwe „meinen Knecht" nennt. Dabei treten verschiedene Personen auf: Jahwe, der „Knecht", eine Mehrheit von Personen, die in der Wir-Form reden, also eine Art Chor, ein „liturgischer" Sprecher.

Im *ersten* Lied[12] stellt uns zunächst Jahwe selbst seinen Knecht vor als einen Frommen, den er zu einer schwierigen Aufgabe er-

---

and the Suffering Messiah in Deutero-Isaiah, BJRL 31 (1948), 54—93; ders., Divine Kingship, 76f; vgl. auch die Stichworte „Försoning" und „Herrens tjänare" in Sv. Bibl. Uppslagsv. — Engnell faßt allerdings die Ebed-Jahwe-Lieder nicht als wirkliche Kulttexte, sondern nur als Nachdichtungen solcher auf.

[9] Dazu vgl. H. H. Rowley, The Servant of the Lord and other Essays on the OT, London 1952, 1—89; C. Lindhagen, Ebed-Jahwe-problemet i svensk exegetik, Sv. Bibl. Årsb. 18/19 (1953—1954), 32—71; ders., Important Hypotheses reconsidered. IX. Servant of the Lord, Exp. Times 67 (1956), 279—283; R. Preß, Der Gottesknecht im AT, ZAW 67 (1955), 67—99; H. Cazelles, Les poèmes du Serviteur, RSR 43 (1955), 5—55; C. R. North, The Suffering Servant in Deutero-Isaiah, Oxford ²1956; V. de Leeuw, De Ebed Jahwe-Profetieën, Assen-Leuven-Paris 1956; P. A. H. de Boer, Second-Isaiah's Message, Oudtestam. Studien 11 (1956).

[10] Vgl. C. R. North, The Suffering Servant, 206f.

[11] Engnell betrachtet das ganze Deutero-Isaias-Buch als Nachdichtung einer prophetischen Liturgie; im Zusammenhang dieser Liturgie müssen auch die vier Ebed-Jahwe-Lieder gedeutet werden. V. de Leeuw faßt wenigstens das vierte Lied als Nachahmung einer Liturgie auf; dieses hat bereits M. Haller, Das Judentum, in: Die Schriften des ATs in Auswahl, II/3, Göttingen 1914, 56f, als einen kultischen Text anläßlich eines Sühnopfers verstanden.

[12] P. Volz, Jesaja II, KAT, Leipzig 1932, 154f, zählt die Verse 5—9 als ein eigenes Lied. Da er Is 53, das angeblich eine selbständige Dichtung ist, die mit den Ebed-Jahwe-Liedern nichts zu tun hat, ausscheidet, kommt er ebenfalls auf vier Ebed-Jahwe-Lieder, wobei sein drittes unserem zweiten und sein viertes unserem dritten entspricht. Die Zuteilung der Verse 5—7 zum ersten Lied ist umstritten; manche Exegeten scheiden sie aus dem Bestand der Ebed-Jahwe-Lieder aus.

wählt, mit seinem Geiste ausgestattet und zu den Völkern gesandt hat, um ihnen den Gotteswillen kundzutun (Is 42, 1—4). In den folgenden Versen 5—7 wendet sich der Dichter, oder wenn man will, der liturgische Sprecher im Namen Jahwes an den Knecht. Er erinnert ihn an die Berufung, versichert ihn des göttlichen Beistandes und schärft ihm seine Aufgabe ein, Verkörperung des Bundes für das Volk[13] und Licht für die Heiden zu sein, den Blinden die Augen zu öffnen und die Gefangenen zu befreien.

Im *zweiten* Lied redet der Knecht die Völker an, zu denen er gesandt ist, und legitimiert sich ihnen gegenüber mit den an ihn ergangenen Gottesworten (49, 1—6). In den anschließenden Versen 7—9a richtet wieder der Dichter bzw. liturgische Sprecher ein Gotteswort an den Knecht und verheißt ihm den Beistand Jahwes[14].

Die Verse 50, 4—8 des *dritten* Liedes sind ein Monolog des Knechtes. Er hält darin Rückschau auf seine bisherige Tätigkeit, spricht andeutend von seinen Leiden und bekundet sein unerschütterliches Vertrauen auf Jahwe. In V. 9—11 redet er seine Gegner an und richtet an sie die Aufforderung, zum Rechtsstreit vor Jahwes Richterstuhl zu erscheinen, in der festen Zuversicht, daß er dabei über sie obsiegen wird.

Im *vierten* Lied (52, 13—53, 12) endlich erreicht die Dramatik der Handlung ihren Höhepunkt. Die Leidenszeit des Knechtes ist vorüber. Er hat vor den Augen von Königen und Völkern einen unerwarteten Triumph erlebt. Jahwe verkündet: Mein Knecht hat seinen Auftrag erfüllt, ist nun erhöht und versetzt alle Welt in Verwunderung[15] (52, 13—15). Kaum jedoch hat die Gottesrede begonnen, da hebt ein Chor[16] in einer Wir-Rede eine Klage[17] an über die unerhörten Leiden, welche dem Knecht in der Vergangenheit widerfahren sind. In die Klage mischt sich ein Schuldgeständnis und die Reue darüber, selbst an den Leiden des Ebed Jahwe mitschuldig geworden zu sein, sowie die Erkenntnis, daß das unsägliche

---

[13] Zu „Bund des Volkes" s. P. Volz a. a. O. 155 (allerdings wird man seine Deutung des עַם als „Menschheit" nicht übernehmen) und J. Begrich, Studien zu Deuterojesaja, BWANT 77, Stuttgart 1938, 138.

[14] Manche Exegeten lassen das zweite Lied mit V. 6 schließen.

[15] Zu יְהוָה in V. 15 s. V. de Leeuw a. a. O. 223—226.

[16] Die Uppsalenser fassen die hier in der Wir-Form Sprechenden als die (Engnell: vom Dichter fingierte) Kultgemeinde auf, welche die Liturgie vollzieht.

[17] Die literarische Art dieses Stückes läßt sich mit den sonst im AT üblichen Gattungen nicht bestimmen. Es ist kein eigentliches Klagelied (vgl. H. Jahnow, Das hebr. Leichenlied, BZAW 36 [1923], 265), kein Bußlied (vgl. P. Volz a. a. O. 174f), kein Hymnus, sondern ein Lied eigener Art (vgl. V. de Leeuw a. a. O. 132 bis 134).

Leid ihn wegen „unserer" Sünden getroffen hat (53, 1—10). In einem abschließenden Gottesspruch ergreift noch einmal Jahwe das Wort zu einer Verheißung reichen Lohnes und zahlreicher Nachkommenschaft an seinen Knecht. Wie der Umschwung zustande kommt und die „Wir" den Sinn des Leidens des Ebed Jahwe erfahren, bleibt dunkel, doch muß, weil vorher vom Tod und Grab die Rede war, eine Auferstehung vorausgesetzt werden[18].

Das Bild, das die vier Lieder vom *Leiden* des Knechtes entwerfen, ist ein sehr buntes und bei aller grellen Farbtönung doch recht undeutliches. Man kann immerhin eine gewisse Klimax, die wohl vom Autor beabsichtigt ist, deutlich feststellen. Im ersten Lied deutet Jahwe nur sehr allgemein Widerstände an, die den Knecht erwarten, an denen er aber nicht ermatten oder zerbrechen wird. Im folgenden Lied lassen die Worte des Knechtes „Umsonst habe ich mich abgemüht, für nichts meine Kraft verzehrt!" schon die Enttäuschung und die der Verzweiflung nahe Stimmung erahnen, die ihn zeitweilig überfallen hatte. Ferner nennt ihn Jahwe den, „der sein Leben verachtet", und den „vom Volk Verabscheuten" (49, 7), was auf Verkennung und Verfolgung hindeutet. Das dritte Lied wird noch deutlicher. Der Knecht sagt von sich selbst, er habe seinen Rücken zum Schlagen und seinen Bart zum Raufen dargeboten und sein Antlitz sei mit Schande und Speichel bedeckt worden. Das vierte Lied endlich vergleicht ihn mit einer auf ausgedörrtem Boden verschmachtenden Pflanze, beschreibt ihn als Menschen bar allen Ansehens und aller Schönheit (53, 2) und schildert ihn als Kranken, der sich in einem schrecklichen, ekelerregenden und völlig aussichtslosen Zustand befand[19] (V. 4). Er war vom Aussatz getroffen und galt darum bei den selbstgerechten Mitmenschen als von Gott bestraft und verflucht (V. 4); darum mied man den Umgang mit ihm und stieß man ihn aus der menschlichen Gesellschaft aus (V. 3). Soweit meint man, einen Kranken vor sich zu haben. Andere Bilder aber zeigen, daß ihm das entsetzliche Leid von Menschen angetan worden ist. Er wurde gequält (V. 5), mißhandelt (V. 7), anscheinend verhaftet, vor Gericht verurteilt und „aus dem Land des Lebens abgeschnitten" (V. 8), also offenbar getötet, und schließlich bei Verbrechern begraben (V. 9).

---

[18] Es geht hier nur um die grundlegenden Ideen, wobei die Frage, ob der Knecht ein Individuum oder ein Kollektiv, ob die Auferstehung als leibliche Auferweckung des einzelnen oder als Wiederaufleben des Volkes zu verstehen ist, nicht beantwortet zu werden braucht. Der Gedanke der Auferstehung als solcher, sei sie nun wörtlich oder übertragen gemeint, steckt doch wohl hinter dem Triumph des Knechtes.

[19] Das bedeutet der hebr. Ausdruck, den wir gewöhnlich mit „der Mann der Schmerzen" wiedergeben; vgl. meine Arbeit Der Schmerz im AT, Bonn 1955, 45 f.

Wer einigermaßen mit dem Bilderreichtum der orientalischen Poesie vertraut ist, weiß, daß man die Ausdrücke, die das Leiden beschreiben, nicht in jedem Fall wörtlich zu nehmen hat. Die Darstellung strotzt von Metaphern und Umschreibungen[20]. Ob der Fülle der Bilder ist es unmöglich, im einzelnen zu entscheiden, wo körperliche oder seelische Leiden, wo Krankheit oder durch Mitmenschen zugefügte Mißhandlungen gemeint sind. Trotzdem gewinnen wir doch Klarheit über folgende Punkte:

1) Der Knecht ist ein äußerlich unscheinbarer von Gott erwählter Frommer, der trotz Anfeindungen, Verkennung, Verfolgung und Schikanen vonseiten seiner Mitmenschen seinem Volk und darüber hinaus den Heiden den Willen Jahwes verkündet, für die Menschen eintritt und durch seine Leiden und seinen Tod in Schmach und Elend stellvertretend für die Sünder sühnt, sie von ihrer Schuld entlastet und dadurch von ihnen das göttliche Gericht abwendet. Jedenfalls ist der Gedanke vom stellvertretenden Sühneleiden für das Ebed-Jahwe-Bild charakteristisch[21].

2) Jahwe selbst hat den Knecht den Sündern als Sühner geschenkt. Denn er hat ihn berufen und ihm seine Mittler- und Sühnerrolle zugewiesen. Also ist es letztlich Jahwe, der den Sündern im Hinblick auf die Leiden und den Tod des Knechtes die Schuld und die dafür verdienten „Krankheiten", d. h. Strafen, erläßt.

3) Der Knecht erfährt vor seinen Gegnern eine unerwartete Rehabilitierung und einen Triumph, der seine Wiedererweckung oder Auferstehung zu einem neuen Leben voraussetzt.

4) Diejenigen, denen sein Leiden zugute kommt, gelangen zur Einsicht, daß sie den Knecht falsch beurteilt hatten und daß sie selbst, zumindest durch Verachtung und Ausschluß aus der Gesellschaft, an seinem Leiden schuldig geworden waren, und erfahren, daß er stellvertretend für ihre Sünden gelitten hat. Sie beklagen nun ihr Verhalten, nehmen ihr früheres Urteil über ihn zurück und bekennen sich nachträglich zu ihm[22].

---

[20] Vgl. Der Schmerz im AT, 17—73, 97—102.

[21] Wenn Volz in der Idee von dem stellvertretenden Sühneleiden in Is 52, 13 bis 53, 12 einen wesentlichen Unterschied gegenüber den anderen drei (bzw. nach seiner Zählung vier) Liedern sieht, dann übersieht er m. E., daß die ganze Darstellung in den drei anderen Liedern auf das vierte als ihren Höhepunkt hinzielt. Das vierte ist die Krönung und der Abschluß der drei anderen Lieder und darf darum nicht aus den Ebed-Jahwe-Liedern ausgeschieden werden.

[22] Volz a. a. O. 177 f, 181 mißt dem Umschwung in der Beurteilung des Knechtes auf Seite der „Wir" keine nennenswerte Bedeutung bei. Doch drückt der ganze Abschnitt 53, 1—10 unverkennbar eine Reue aus und es ist sicher vom Autor beabsichtigt, gerade denen ein solches Bekenntnis in den Mund zu legen, denen die stellvertretende Sühne zugute gekommen ist.

Ebed-Jahwe-Lieder und Tammuzliturgien

In den ersten drei Jahrzehnten unseres Jahrhunderts hatten viele Exegeten und Religionshistoriker einen Zusammenhang zwischen der Ebed-Jahwe-Gestalt und dem sterbenden und auferstehenden Vegetationsgott, der im alten Orient unter verschiedenen Namen, als Tammuz, Ešmun, in hellenistischer Zeit als Adonis, bekannt ist, angenommen und dabei besonderen Nachdruck auf die Übereinstimmung im Auferstehungsglauben gelegt[23]. Nachdem aber der katholische Exeget *Lorenz Dürr*[24] gewichtige Argumente gegen einen solchen Zusammenhang vorgebracht hatte, war es um derartige Vergleiche zunächst wieder still geworden. Nun haben aber skandinavische Forscher das Problem neuerdings aufgerollt[25] und auf angeblich sehr enge Beziehungen zwischen den Tammuzliturgien[26] und den Gottesknechtliedern aufmerksam gemacht; sie berufen sich dabei hauptsächlich auf die Übereinstimmungen in den Leidensschilderungen. Wie Tammuz durch sein Hinabsteigen in die Unterwelt und sein Leiden daselbst die Voraussetzungen zu Fruchtbarkeit und Segen schafft, so sei auch der Ebed Jahwe eine Tammuzgestalt, die, um den Menschen das Heil sicherzustellen, leiden und sterben muß. Tatsächlich haben die uns recht zahlreich erhaltenen Lieder aus den sumerischen und akkadischen Tammuz-Ištar-Zyklen im Aufbau und in der Beschreibung des in der Unterwelt leidenden Gottes auffallende Züge mit den Ebed-Jahwe-Liedern gemeinsam.

Auch die Tammuz-Lieder sind dramatisch aufgebaute sogenannte Liturgien. Die darin handelnden Personen sind der zur Unterwelt entführte, dort gefangen gehaltene und gequälte, schließlich aber wieder in seine Stadt einziehende und umjubelte Gott, eine zu ihm oder über ihn redende und als Gattin, Schwester oder Mutter auftretende Göttin (Inanna, Ištar) und das um den verschwundenen Gott klagende bzw. den wiedererscheinenden umjubelnde Volk oder Tempelpersonal. Wie in den Ebed-Jahwe-Liedern erfahren wir auch hier nichts darüber, wer die Feinde sind, wie das Hinabsteigen in die Unterwelt, also doch wohl das Sterben, erfolgt, wodurch und wie die Rückkehr zum Leben zustande kommt. Die Leidensschilderungen sind ebenso reich an Metaphern und dichterischen Vergleichen wie

---

[23] H. Greßmann, Ursprung der israelit.-jüd. Eschatologie, Göttingen 1905, 324 ff; A. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients, Leipzig 1916, 605, [4]1930, 685 f; G. H. Dix, Am. Journal of Theol. St. 27 (1925), 241 ff u. a.

[24] L. Dürr ZDMG 78 (1924), S. LXVII f; ferner: Ursprung und Ausbau der israelitischen Heilandserwartung, Berlin 1925, 125—135.

[25] Vgl. die oben in Anm. 8 aufgeführte Literatur.

[26] Gesammelt von M. Witzel, Tammuzliturgien und Verwandtes, Roma 1935, und C. Frank, Kultlieder aus dem Ischtar-Tamuz-Kreis, Leipzig 1939.

beim Knecht. Tammuz, manchmal auch die um ihn trauernde Göttin, ist wie ein verdorrendes oder abgestorbenes Reis[27]; er ist in der Unterwelt ohne Gestalt und Pracht, seines Glanzes beraubt[28]; er wird gerauft[29], ist ein „Mann der Tränen", der „vom Weh überwältigt wurde"[30]; er ist von Siechtum und Krankheit getroffen[31], geschlagen und mißhandelt[32], wird wie ein Opferlamm zum Schlachten geführt[33]; er wird wie ein Verbrecher gefangen gehalten und hat bei Mördern sein Lager[34]. Am Schluß der Lieder wird Tammuz in der Regel als Held und Sieger, als Bringer des Lebens und der Fruchtbarkeit, des Segens und des Heiles von der Bevölkerung seiner Stadt, als deren König er gilt, und vom Kultpersonal seines Heiligtums gefeiert. Worauf der Umschwung zurückzuführen ist, bleibt in den Texten völlig dunkel.

Der Tammuzkult hat das religiöse Leben des alten Orients bis in die hellenistische Zeit hinein, wenn auch in verschiedenen Abwandlungen, maßgebend beeinflußt[35], so daß *F. F. Hvidberg* feststellen kann: Überall in Mesopotamien, Syrien und Palästina, wo sich das Volk zum Kult versammelte, erklang das Weinen und Klagen um den toten und das Lachen und der Jubel über den auferstandenen Gott[36]. Ja sogar in Israel hat das Weinen um den in die Unterwelt hinabgestiegenen Tammuz oder eine ähnliche Gottheit zeitweise Eingang gefunden. Das wird vom Alten Testament ausdrücklich bezeugt. Ezechiel wird Zeuge jenes rituellen Weinens im Tempel zu Jerusalem (Ez 8, 14) und der Verfasser von Zach 12, 11ff vergleicht die Klage des Volkes um die merkwürdige Gestalt des „Durchbohrten" mit der Klage um Hadad-Rimmon, worunter wahrscheinlich eine westsemitische tammuzähnliche Gottheit zu verstehen ist[37]. Die Bezeugung

---

[27] Vgl. Witzel Nr. 20, IV/16 f; Nr. 28 Z. 127—135; Frank Nr. 11, I/1—6 mit Is 53, 2 a.

[28] Vgl. Witzel Nr. 65, Rs 8—11 mit Is 53, 2 b. 3.

[29] Vgl. Witzel Nr. 43 Z. 16 mit Is 50, 6.

[30] Vgl. Witzel Nr. 2 Z. 36; Nr. 3 Z. 46 f; Nr. 4 III/9; Nr. 22 Z. 3 f; Nr. 66 Z. 1—3; Frank Nr. 9 III/9 mit Is 53, 3.

[31] Vgl. Witzel Nr. 18 Rs 16; Nr. 22 Z. 3 mit Is 53, 4.

[32] Vgl. Frank Nr. 9 VI/13 f; Witzel Nr. 66 Z. 18 f, 27 mit Is 50, 6; 53, 7.

[33] Vgl. Witzel Nr. 5 II/34 f mit Is 53, 7.

[34] Vgl. Frank Nr. 11 Z. 9; Witzel Nr. 13 Rs 22; Nr. 36 Rs 15 f; Nr. 37 Z. 21 und 25 mit Is 53, 8 f.

[35] Vgl. W. W. Graf von Baudissin, Adonis und Esmun, Leipzig 1911.

[36] F. F. Hvidberg a. a. O. 9—63.

[37] Die Deutung von Hadad-Rimmon ist allerdings umstritten. Viele Erklärer, vor allem die Vertreter der Londoner und Uppsalaschule und Hvidberg, sehen darin eine Tammuzgestalt. Andere, wie R. Koch, Geist und Messias, Wien 1950, 184—191; M. Delcor VT 3 (1953), 67—77, sehen hier einen Ortsnamen. Entgegen meiner Ansicht in: Der Schmerz im AT, 89 f scheint mir jetzt wegen des tatsächlich auch im palästinensisch-syrischen Raum gut bezeugten kultischen Weinens über den Fruchtbarkeitsgott die Deutung auf eine dem Tammuz ähnliche Vegetationsgottheit wahrscheinlicher zu sein.

des Tammuzkultes sogar in Jerusalem, die Übereinstimmung im dramatisch-liturgischen Aufbau der Lieder und die auffallende Ähnlichkeit der Bilder zur Beschreibung des Leidens haben darum auch auf Exegeten, die religionsgeschichtlichen Vergleichen gegenüber sehr zurückhaltend sind, Eindruck gemacht, so daß manche von ihnen zugeben, man müsse einen Einfluß der Tammuzliturgie auf die Ebed-Jahwe-Lieder ernstlich in Erwägung ziehen, auch wenn man ihn nicht eindeutig beweisen könne[38].

Nun dürfen aber die immerhin doch nur sehr äußerlichen Parallelen in den Tammuz- und Ebed-Jahwe-Liedern nicht blind machen gegenüber den *wesentlichen Unterschieden:*

1) Tammuz ist eine Gottheit, die von Anfang an als König geehrt, vom Volk geliebt und nur zeitweilig ihrer Pracht und Macht beraubt ist. — Der Knecht Jahwes ist ein Mensch, der von Anfang an auf Widerstand stößt und von den Mitmenschen verachtet, verkannt und verfolgt wird.

2) Tammuz leidet in der Unterwelt und er wird dort von Unterweltsgottheiten festgehalten und gequält. — Der Knecht leidet im Diesseits und wird von Mitmenschen bedrängt und mißhandelt.

3) Der Gottesknecht in Is 53 leidet und stirbt, um für die Sünder zu büßen und stellvertretend ihre Strafen auf sich zu nehmen. — Das Leiden und Sterben des Tammuz hat keinen sühnenden oder stellvertretenden Charakter. Die Eintragung des Sühnegedankens in die Tammuzliturgie beruht auf unbewiesenen Behauptungen und läßt sich durch keinen Text stützen[39].

4) Die Klage der Göttin und des Volkes um Tammuz hat ihr eigentliches Motiv im Sterben der Natur, das die Gefahr von Hungersnot mit sich bringt, da Tammuz eine typische Vegetationsgottheit ist. — Die Klage der „Wir" in Is 53 hat nichts mit der sterbenden Vegetation zu tun, sondern bringt Schuldbewußtsein und Reue zum Ausdruck, bekundet den Widerruf des früheren Urteils über den Knecht und ist als nachträgliche Erklärung der Solidarität mit dem Leidenden zu verstehen.

Man kann darum feststellen: Weder die Person des Knechtes, noch die Vorstellung von einem stellvertretend übernommenen Sühneleiden, noch die Berufungsidee, noch das Sündenbekenntnis in Verbindung mit der Solidaritätserklärung von seiten der „Vielen" hat im Tammuzkult ein Gegenstück. Bestenfalls kann man mit einem — aber keineswegs sicher nachweisbaren — Einfluß der Tammuz-

[38] Vgl. V. de Leeuw a. a. O. 308.
[39] Das hatte bereits von Baudissin a. a. O. 423 f erwiesen.

liturgie auf die literarische Konzeption und auf die äußere Beschreibung des Leidens des Knechtes rechnen[40].

Das Leiden des Gottesknechtes und das „Leiden" des Königs im babylonischen Neujahrsritual

Von den Verfechtern der kultisch-liturgischen Deutung der Ebed-Jahwe-Lieder wird ferner auch eine Beziehung zwischen dem Leiden des Knechtes und gewissen dem König obliegenden Riten im babylonischen Neujahrsritual angenommen. Beim babylonischen akîtu- oder Neujahrsfest in der ersten Hälfte des Monats Nisan war die Teilnahme des Königs unerläßlich; standen ihm doch dabei die wichtigsten Kultakte zu, durch die er sich und seinem Lande das Wohlwollen der Götter und den Segen für das kommende Jahr sicherstellte. Das Fest wurde zwar in ähnlicher Weise, allerdings zu verschiedenen Zeiten, auch an anderen religiösen Zentren des alten Orients begangen, doch sind wir am besten über das babylonische Ritual unterrichtet, weil uns dieses selbst zum Teil erhalten ist[41] und weil auch sonst eine Reihe von Texten auf uns gekommen sind, die mit diesem Ritual in engem Zusammenhang stehen[42], insbesondere die „Festlegende", nämlich der Enuma-eliš-Mythus[43], der im Verlauf des akîtu-Festes rezitiert wurde. Den *Ablauf des Festes* kann man folgendermaßen skizzieren[44]:

---

[40] Neuerdings ist überhaupt wieder die Diskussion über den Unterweltsaufenthalt des Tammuz und ähnlicher Gottheiten in Fluß geraten und es scheint, daß die ganze Konzeption des „cultic pattern" von descensus und ascensus ins Wanken gerät; vgl. W. von Soden, Gibt es ein Zeugnis dafür, daß die Babylonier an die Wiederauferstehung Marduks geglaubt haben? ZA NF 17 (1955), 76—87; M. Lambert, Notes d'Archéologie et d'Epigraphie, II. Inini et Dumuzi-Tammuz, Nouvelle Clio 6 (1954), 298—321; F. R. Kraus, Zu Moortgat „Tammuz", WZKM 52 (1953), 36—80.

[41] Textedition mit Transkription und Übersetzung von F. Thureau-Dangin, Rituels accadiens, Paris 1921, 129—154; Übersetzungen: AOT 295—303; ANET 331 bis 334.

[42] S. Aa. Pallis, The Babylonian Akîtu Festival, Kopenhagen 1926, und H. Zimmern, Das babylonische Neujahrsfest, Alter Orient 25/3, Leipzig 1926, haben die Texte zusammengestellt und daraus den Ablauf des Festes zu rekonstruieren versucht.

[43] Letzte Ausgabe von A. Deimel, Enuma eliš, Roma 1936. Übersetzungen: A. Heidel, The Babylonian Genesis, Chicago 1942; AOT 108—129; ANET 60—72. Zu den Beziehungen zwischen Weltschöpfungsmythus und Akîtu-Ritual siehe R. Pettazzoni, Der babylonische Ritus des Akîtu und das Gedicht der Weltschöpfung, Eranos-Jahrb. 19 (1950), 403—430.

[44] Trotz der Untersuchungen von Pallis und Zimmern ist der Festablauf nur in großen Umrissen bekannt, während die einzelnen Riten und deren Bedeutung noch weithin unklar sind; vgl. A. Falkenstein ZDMG 105/2 (1935)* 38*. Darum sind auch die Schilderungen des Festverlaufs, wie sie H. Frankfort, Kingship and the Gods, Chicago 1948, 313—333; L. Dürr, Ursprung ..., 130—137; ders., Reichsgründungsfeiern im antiken Orient, ThGl 20 (1928), 313—317; F. M. Th. Böhl, Nieuwjaarsfest en Koningsdag in Babylon en in Israel, Opera minora, Groningen 1953, 263—281; R. Labat, Le caractère religieux de la royauté assyro-

Die ersten Tage bis zum Morgen des 5. Nisan sind mannigfachen Lustrations- und Beschwörungszeremonien gewidmet, durch welche die Priester den Tempel des Marduk, des Hauptgottes von Babylon, von kultischen Befleckungen reinigen. Am 4. Nisan erreichen die Beschwörungsriten einen gewissen Höhepunkt; sie werden an diesem Tag hauptsächlich zugunsten des Königs vollzogen. Der Urigallu-Priester betet vor Marduk und seiner Gemahlin Sarpanitum für das Wohl des Königs und seines Volkes: „Den Knecht, der deinen Namen preist, segne! Dem König, der dich fürchtet, bestimme sein Glück! Den Babyloniern, deinen Untertanen, schenke Leben! . . . Deines Knechtes, der dich preist, erbarme dich, in Angst und Not erfasse seine Hand! In Krankheit und Leiden schenke ihm Leben! Er wandle dauernd in Freude und Jubel, rede von deiner Macht vor allen Menschen!“ [45]. Nach Abschluß der vorbereitenden Reinigungsriten betritt am 5. Nisan morgens der König das Heiligtum. Der Urigallu-Priester nimmt ihm die Zeichen seiner königlichen Würde, das Sichelschwert, den Gürtel und das Zepter, ab und legt sie auf einem Schemel vor dem Mardukbild nieder. Darauf schlägt er den König auf die Wangen, geleitet ihn vor das Gottesbild, zieht ihn an den Ohren und beugt ihn zu Boden. In dieser demütigenden Situation spricht der König folgende Beteuerung: „Ich habe nicht gesündigt, Herr der Länder, bin nicht nachlässig gewesen gegenüber deiner Gottheit. Ich habe nicht Babylon zerstört und nicht seine Vernichtung angeordnet. Ich habe den Tempel Esagila [nicht verwüstet], habe seine Riten nicht vergessen. [Ich habe nicht] die Wangen eines Untergebenen geschlagen, ich habe sie nicht gedemütigt. Ich habe für Babylon [gewacht], habe seine Mauer nicht geschleift.“ Nach einer Textlücke von einigen Zeilen spricht der Urigallu-Priester ein Heilsorakel: „Der Gott Bel (d. i. Marduk) wird dein Gebet [erhören], . . . wird deine Herrschaft herrlich machen, . . . wird dein Königtum erhöhen . . . Der Gott Bel wird dich ewig segnen, er wird deinen Feind vernichten, deinen Gegner zu Fall bringen.“ Darauf erhält der Herrscher seine Regalien zurück. Dem Text nach sieht es so aus, als ob jetzt der Priester nochmals den König auf die Wangen schlägt, und zwar offenbar nicht sanft, denn man erwartet, daß dem König die Tränen kommen. Die Tränen gelten als gutes Omen, denn der Text besagt: „Wenn er des Königs Wangen schlägt und die Tränen fließen, ist der Gott Bel freundlich gesinnt; wenn aber keine Tränen kommen,

---

babylonienne, Paris 1939, 148—176, u. a. bieten, mit kritischer Vorsicht aufzunehmen.

[45] Z. 262—272 des akîtu-Rituals. Der „Knecht“ ist offenbar der König.

zürnt der Gott Bel: Der Feind wird sich erheben und seinen (d. h. des Königs) Fall verursachen[46]."

Unterdessen herrscht in der Stadt ein lebhaftes Treiben. Die diesbezüglichen Texte deutet man in der Regel so, als begehe das Volk die Fahrt Marduks zur Unterwelt und suche es in lauter Klage den verschwundenen Gott. Am 6. Nisan ziehen die Götter der benachbarten Städte und Heiligtümer, als wichtigster unter ihnen Nabu, der Sohn Marduks, in Gestalt ihrer Bilder in Babylon ein und nehmen in Esida, einer Kapelle des Marduktempels, ihre Residenz. Am 7. Nisan befreit, wenn die Texte richtig ausgelegt sind, Nabu unter Mithilfe der anderen Götter seinen Vater Marduk, der im „Berge" gefangen war. Am 8. Tag nimmt Marduk die Schicksalsbestimmung für die Götter vor und am nächsten Tag zieht er, geleitet vom König, in feierlicher Prozession zum bît akîti, einem nur bei dieser Gelegenheit benutzten Heiligtum etwas außerhalb der Stadt. Dort feiert Marduk mit den übrigen Göttern den Sieg über die Chaosmächte. Am 11. Tag zieht die Prozession in die Stadt zurück und nun nimmt Marduk die Schicksalsbestimmung für das kommende Jahr vor. Manche setzen hier oder im bît akîti auch den Vollzug des hieros gamos an, doch sind die Texte, auf die man sich dabei beruft, viel zu unklar, als daß wir darüber etwas Bestimmtes wüßten. Am 12. Nisan endlich verlassen die auf Besuch weilenden Götter wieder die Stadt, um in ihre Heiligtümer zurückzukehren.

Für einen Vergleich mit den Ebed-Jahwe-Liedern interessieren uns hier vor allem die Riten des 5. Nisan. Fast alle Forscher, die sich mit der Deutung dieser Riten beschäftigen, fassen die Rolle des Königs als Sühneakt auf. Der Herrscher nehme stellvertretend die Sünden des ganzen Volkes auf sich, bekenne sie und sühne sie durch die Verdemütigung und die Schläge des Priesters; er sei hier der leidende, oder, wie *Engnell* meint, sogar der sterbende, sakrale König und Segensmittler[47].

---

[46] Z. 415—453 des Rituals. Vielleicht ist die zweite Erwähnung der Schläge auf die Wangen aber nur ein erklärender und deutender Nachtrag zur ersten Erwähnung dieses Ritus; denn daß der Priester nochmals den König schlägt, nachdem dieser bereits die Abzeichen seiner Würde wieder an sich genommen hat, erscheint doch recht merkwürdig.

[47] H. Zimmern, Das babylonische Neujahrsfest, 12; R. Labat, Caractère ..., 323—360; Frankfort, Kingship, 259. 320; G. Contenau, La Magie chez les Assyriens et les Babyloniens, Paris 1947, 71—75; Böhl, Op. min., 263—281; G. Widengren Rel.. och Bibel 2 (1943), 71; I. Engnell BJRL 31 (1948), 84; ders., Studies ..., 35; Dürr, Ursprung ..., 138. 140; ders., ThGl 20 (1928), 316; J. de Fraine, L'aspect religieux de la royauté israélite, Roma 1954, 304 f („L'explication la plus plausible de ce rite ... semble être que le roi fait pénitence pour son peuple ..."). Die Londoner und Uppsalaschule sehen zudem im erniedrigten König am babylonischen Neujahrsfest nicht nur den büßenden Repräsentanten des Volkes, sondern auch den kultischen Darsteller des sterbenden, leidenden und

Eine derartige Deutung hat viele dazu verleitet, einen unmittelbaren Einfluß des babylonischen Neujahrsrituals auf die alttestamentliche Ebed-Jahwe-Gestalt anzunehmen. Nach *L. Dürr* hat der Verfasser der Gottesknechtlieder als Verbannter in Babylon jene Bräuche kennen gelernt. Das hat ihn auf den Gedanken gebracht, daß auch Isreal einen königlichen Sühnepriester nötig habe, der das Volk von seinen Sünden befreit. „Was lag näher, nachdem eine gegenwärtige Gestalt nicht in Betracht kam, . . . als eben auf den bisher erwarteten Davidsohn jene Züge des königlichen Mittlers und Büßers zu übertragen. Und so gestaltete sich das Bild von Is 53. Es ist einfach das Gegenbild des babylonisch-assyrischen Königs, geschaut im Glanze der Zukunft“[48]. Die Uppsalaschule faßt auf dem Hintergrund jener Sühnerrolle des sakralen Königs, die sie im ganzen alten vorderen Orient glaubt nachweisen zu können, den Ebed Jahwe als die israelitische Ausgestaltung der sakralen Königsidee auf. Der Gottesknecht ist der messianische König Israels, der seinem Volk wie sein babylonisches Vorbild durch Kenosis Sühne und durch Plerosis Heil bringt[49]. *V. de Leeuw* rechnet ähnlich wie *Dürr* mit einem direkten Einfluß des babylonischen Neujahrsfestrituals auf den Verfasser der Ebed-Jahwe-Lieder: Der Gottesknecht trägt deutlich königliche Züge; die israelitische Messiasvorstellung, die bisher keinen leidenden Erlöserkönig gekannt hatte, ist im Exil unter dem Einfluß der babylonischen Königsidee um den Leidensaspekt bereichert worden[50].

Prüft man die sich auf die Rolle des Königs beziehenden babylonischen Texte sowie die vielleicht für den Gebrauch des Königs bestimmten Beschwörungen und Klagelieder genauer nach, gelangt man jedoch zu anderen Ergebnissen. Dann zeigt sich nämlich, daß *weder die Beschwörungsliteratur noch das akitu-Ritual eine Stellvertretung oder Sühne des Königs für das Volk kennt*[51]. Zwar soll die Ver-

---

wiederauferstehenden Marduk, der eine ausgesprochene Tammuz-Gestalt sein soll. Daß aber der König bei jenem Fest wirklich die Rolle Marduks spielt, ist den Texten kaum zu entnehmen. Außerdem ist es umstritten, ob Marduk wirklich als sterbender und auferstehender Gott gefeiert wurde; vgl. W. von Soden a. a. O.

[48] L. Dürr, Ursprung . . ., 144.

[49] I. Engnell BJRL 31 (1948), 84—91; G. Widengren Rel. och Bibel 2 (1943), 71. Nach H. S. Nyberg, Smärtornas man, fließen in der Ebed-Jahwe-Gestalt jedoch drei ursprünglich verschiedene Motivkreise zusammen: Das Tammuz-Motiv, das Motiv vom büßenden und sühnenden König und das Stammvatermotiv; zum letzteren s. bes. Is 53, 10. — Zu den Termini Kenosis und Plerosis im „Kultdrama“ s. Th. H. Gaster, Tespis, 6 f.

[50] V. de Leeuw a. a. O. 315. 325 f; ders., De koninklijke verklaring van de Ebed-Jahwe-Zangen, EphTheolLov 28 (1952), 464—466, bes. 471.

[51] Die Sühnerrolle des babylonischen Königs hat schon E. König, Das Buch Jesaja, Gütersloh 1926, 469, bezweifelt. Fr. Schollmeyer, Biblische und babylonische Sühne, ThGl 20 (1928), 608—617, deutet zwar das am 5. Nisan vom babylonischen König gesprochene Sündenregister als ein für das Volk gesprochenes Bußgebet — auch das entspricht nicht dem Text —, bestreitet jedoch den sühnenden

demütigung des Königs am Neujahrsfest Marduk gnädig stimmen und den Zorn der Götter für das kommende Jahr bannen, aber nicht primär zugunsten des Volkes, sondern zugunsten des Königs. Er bekennt nicht die Sünden des Volkes oder der Kultgemeinschaft, sondern versichert immer nur, selbst nicht gesündigt zu haben, bzw. bekennt in den Beschwörungsgebeten seine eigenen Sünden, „die ich kenne oder die ich nicht kenne". Das am 5. Nisan rezitierte „negative Sündenregister" enthält nur Sünden, die der König allein, nicht solche, die das Volk begehen kann. Ein Sündenbekenntnis im Namen des Volkes oder ein Bußgebet, das die Kultgemeinde spricht, ist außerhalb Israels im alten Orient überhaupt unbekannt[52]. Der König sühnt in Babylon also höchstens für die eigenen Sünden.

Allerdings nimmt das Volk am akîtu-Fest regen Anteil — freilich nicht an der Verdemütigungsszene des 5. Nisan, die anscheinend außer dem Urigallu-Priester keinen weiteren Augenzeugen hat — und ist sicher auch an den Beschwörungszeremonien des Königs lebhaft interessiert, aber nicht deshalb, weil es glaubt, der König sühne da stellvertretend die Sünden der Kultteilnehmer bzw. der Gemeinschaft, sondern weil es glaubt, daß das ganze Land und seine Bewohner als Herrschaftsbereich und Eigentum des Königs von dessen Verhältnis zur Gottheit abhängig sind. Hat der König gesündigt oder zürnen die Götter ihm aus einem anderen Grund, dann ist das Volk in erster Linie der Leidtragende, denn dann dezimieren sie, um den König am empfindlichsten zu treffen, sein Volk durch Hungersnot, Pest und Krieg; sind sie ihm wohl gesinnt, dann gewähren sie dem König eine glückliche und lange Regierungszeit, die sich am Volk als Frieden, Wohlstand, Fruchtbarkeit und Rechtssicherheit auswirkt. *D. Daube* nennt diese für den ganzen alten Orient typische Auffassung vom Verhältnis zwischen Herrscher und Volk, die analog auch für pater familias und Familie gilt[53], „ruler punishment" bzw. „ruler reward", also „Herrscherstrafe" bzw. „Herrscherbelohnung", weil dabei nicht das Volk, sondern nur der Herrscher als von den Göttern bestraft bzw. belohnt gilt[54]. Die Sünden oder Verdienste des Volkes gegenüber der Gottheit stehen also hier nicht zur Debatte[55].

---

oder stellvertretenden Charakter der Erniedrigungsszene; diese sei lediglich ein Omen und nur darauf abgestellt, den König zum Weinen zu bringen, weil Tränen Glück bedeuten. Diese Deutung dürfte wohl doch zu oberflächlich sein.

[52] Vgl. S. 14—17 im gleichen Jahrgang dieser Zeitschrift.

[53] Vgl. meine Arbeit: Solidarität in Segen und Fluch im AT und im alten Orient, Bonn 1958, 20 f, 34 f, 158.

[54] D. Daube, Studies in Biblical Law, Cambridge 1947, 154—189.

[55] Diesen Sachverhalt hat im wesentlichen bereits R. Pettazzoni, La confessione dei peccati, II., Bologna 1935, 89, erkannt: Der König unterwirft sich den Bußzeremonien wegen seiner eigenen Sünden; das Volk ist daran aber interessiert,

Daraus ergibt sich der Schluß: Das Bild des seiner königlichen Pracht entkleideten, auf die Wangen geschlagenen, an den Ohren gezogenen, gedemütigten und als „Knecht" bezeichneten babylonischen Königs könnte höchstens auf die äußere Beschreibung des alttestamentlichen Gottesknechtes eingewirkt haben — und selbst das ist m. E. sehr unwahrscheinlich. Aber gerade die zentralen Vorstellungen der Ebed-Jahwe-Lieder, der Gedanke vom stellvertretenden Sühneleiden und das Schuldgeständnis der „Wir", haben im babylonischen Ritual kein Gegenstück; sie können darum aus dem babylonischen Kult oder aus einem angeblich gemeinorientalischen „Kultpattern" nicht erklärt werden, sondern sind neu und einmalig.

Stellvertretung in den Ebed-Jahwe-Liedern und in den šar-pûḫi-Texten

Nun gibt es aber noch eine weitere Gruppe von altorientalischen Texten, die den Gedanken der Stellvertretung in der Tat bezeugen, nämlich die šar-pûḫi-[56] oder salam-pûḫi-[57] Texte. Chronologisch geordnet zeigen sie uns folgende ideengeschichtliche Entwicklung:

Die sogenannte *King'sche Chronik*[58] erzählt uns eine sonderbare Kurzgeschichte aus der Zeit um 1800 v. Chr.: „Der König Irra-imitti setzte den Gärtner Bel-ibni als stellvertretendes Bild[59] auf seinen Thron und setzte ihm seine königliche Krone aufs Haupt. Da starb Irra-imitti in seinem Palast, als er einen heißen Brei schluckte. Bel-ibni, der auf dem Throne saß, stand nicht auf (scil. um vom Thron herabzusteigen), sondern machte sich zum König." Was es mit dem „stellvertretenden Bild" für eine Bewandtnis hat, erfahren wir hier nicht[60], doch werfen spätere Texte darauf ein Licht.

Ein *hethitischer Ritualtext* aus dem 14. oder 13. Jahrhundert enthält folgende Anweisung: Wenn dem König ein Unheil droht, dann bringe man einen gesunden Gefangenen zum Tempel. Man salbe ihn mit königlichem Öl und der König spreche: „Ich bin selbst zu deinem Heiligtum gekommen und habe dir diese Ersatzperson gegeben. Blicke auf den Ersatz! Laß diesen sterben, mich aber laß nicht sterben! ...

---

denn „il male del re ridondava su tutto il paese; la sua penitenza e confessione lo liberava dalle calamità."

[56] D. h. Ersatzkönig.

[57] D. h. Ersatzbild.

[58] L. W. King, Chronicles concerning early Kings, II., London 1907, 3—14, 113—119, Z. 31—36. Übers.: AOT 337; ANET 267.

[59] NU. GAR. SAG. GÍL.E hat schon Fr. Hrozný, Bemerkungen zu den babylon. Chroniken BM 26472 u. BM 96152, WZKM 21 (1907), 374—383, richtig als salam pûḫi gelesen.

[60] Hrozný a. a. O.: Der Ersatzkönig fungiert als „ein Stellvertreter des Königs, dessen einzige Aufgabe es war, den König bei einer magischen Handlung vorzustellen."

Dieser ist der König. Ihm habe ich einen königlichen Namen gegeben. Ihn habe ich mit dem Königtum bekleidet und mit dem Diadem gekrönt. Gedenke: Das üble Vorzeichen (bedeutet) kurze Jahre und kurze Tage. Verfolge diesen Stellvertreter . . . Wenn der Mondgott, der das Omen gab, eine Sünde an mir fand, dann nehmt, du Sonnengott des Himmels und all ihr Götter, diesen Ersatz, den ich gebe, an und laßt mich los!" Dann wird der Gefangene an die Grenze seines Heimatlandes gebracht und dort freigelassen, offenbar in der Erwartung, daß er das dem König drohende Unheil in das Feindesland mitnimmt und daran zugrunde geht[61].

Babylonische Briefe aus ungefähr der gleichen Zeit, *aus der Epoche der Kassitenfremdherrschaft,* die an von bösen Vorzeichen bedrohte Könige gerichtet sind, enthalten das Angebot des Absenders: „Möge ich an Stelle meines Herren gehen!"[62] Hier bieten sich anscheinend hohe Beamte dem König an, das ihn bedrohende Unglück auf sich nehmen zu wollen. Ob es sich dabei um bloße Devotionsformeln handelt oder ob es den Absendern wirklich ernst damit ist, wissen wir nicht.

Daneben hören wir bis in die spätassyrische Zeit nur von *tierischen und künstlichen Ersatzbildern.* Tiere oder Tonfiguren repräsentieren einen Kranken. Man spricht über sie Beschwörungen und tötet bzw. zerbricht sie dann[63]. Man glaubt so den Zorn der Götter oder die bösen Kräfte von Dämonen, die auf dem Kranken ruhen, bannen zu können.

Die uns hier am meisten interessierenden und merkwürdigsten Nachrichten haben wir *aus der Zeit der Sargoniden.* Sie wurden durch die Ausgrabung des Archivs der assyrischen Könige zu Ninive an den Tag gebracht und stammen fast alle aus der Regierungszeit Asarhaddons (681—69). Da fällt uns zunächst der Brief eines Astrologen auf, der den König über eine Unheil ankündigende Mondfinsternis informiert und sich ihm anbietet: „Zum Tausch für den König will ich im Lande Akkad bei Nacht Dämme durchstechen; niemand soll es hören"[64]. Anscheinend meint der Absender, man könne

---

[61] KUB IX/13 + XXIV/5. Übers.: ANET 355 f. M. Vieyra, Rites de purification Hittites, RHR 119 (1939), 140 f.

[62] F. M. Th. de Liagre Böhl, Das Zeitalter der Sargoniden nach Briefen aus dem königlichen Archiv zu Ninive. Op. min. 414. Die Texte selbst waren mir zur Zeit der Abfassung dieses Aufsatzes weder im Keilschrifttext, noch in der Umschrift zugänglich.

[63] Diese Texte interessieren uns hier weniger, weil wir es nur mit der Stellvertretung durch einen Menschen zu tun haben. Näheres über derartige Ersatzbilder-Riten s. bei L. Moraldi, Espiazione sacrificale e riti espiatori nell' ambiente biblico e nell'Antico Testamento, Roma 1956, 17—26. 40—43.

[64] R. C. Thompson, The Reports of the Magicians and Astrologers of Niniveh and Babylon, London 1900, Nr. 272 B Rs 6 ff.

durch ein absichtlich herbeigeführtes Unglück, das andere trifft, das unheilvolle Vorzeichen vorzeitig an einem anderen Objekt zur Erfüllung bringen und so vom König abwenden[65]. Oder sollte der Absender gar glauben, er könne durch einen Frevel den Zorn der Götter, den das Vorzeichen am Himmel kundtut, vom König auf sich ablenken?

Andere Briefe beschäftigen sich mit der Einsetzung eines Ersatzkönigs, šar-pûḫi oder pûḫ šarri[66]. Aus diesen größtenteils sehr schlecht erhaltenen Briefen ergibt sich etwa folgendes Bild: Haben Astrologen am Himmel eine Eklipse beobachtet, die Unheil bedeutet, dann erstatten sie umgehend dem König Bericht. Dieser setzt eine Person als Ersatzkönig ein, der zum Schein für hundert Tage die Regierung übernimmt. Er wird gekrönt, auf ihn überträgt man die königlichen Titel und die kultischen Verpflichtungen. Der echte König legt die Zeichen seiner Würde und seine Titel nieder, nimmt den Titel „Gärtner“[67] oder „Bauer“ an und zieht sich aus der Öffentlichkeit in einen bestimmten Teil seines Palastes zurück. Man erwartet, daß während der Dauer der Scheinregierung das angekündigte Unheil den šar pûḫi trifft und dieser stirbt. Ereilt in dieser Zeit der Tod zufällig einen anderen hohen Würdenträger des Reiches, glaubt man, daß dieser das den König bedrohende Unglück auf sich genommen hat. Er wird dann wie ein König bestattet. Was aber mit dem Scheinkönig geschieht, wenn die hunderttägige Frist ohne besondere Vorkommnisse verstreicht, ist umstritten. Einige nehmen an, er kehre nach Ablauf der hundert Tage unbehelligt in sein früheres Leben zurück[68]. Aber zumindest den Text Harper ABL 437 haben die meisten, die sich mit dem šar-pûḫi-Problem beschäftigen, so verstanden, als sei der Ersatzkönig Damqi, der Sohn eines hohen Beamten, zusammen mit einer ihm als Gemahlin beigegebenen Hofdame getötet worden[69]. Daß in ähnlichen Fällen Scheinkönige öfter

---

[65] Vgl. W. von Soden, Beiträge zum Verständnis der neuassyr. Briefe über die Ersatzkönigsriten, in: Festschr. f. V. Christian, herausg. von K. Schubert, Wien 1956, 105.

[66] Es handelt sich um die Briefe aus Assyrian and Babylonian Letters belonging to the Koyunjik Collections of the British Museum, hrsg. von R. F. Harper, Chicago 1892—1914, Nr. 4, 15, 38, 46, 149, 183, 223, 359, 361 f, 437, 439, 594, 629, 653, 1014, 1435, und D. J. Wiseman, The Nimrud Tablets, Iraq 15 (1953) 135—160, ND 1483 u. 3414.

[67] G. Widengren Rel. och Bibel 2 (1943), 58 schließt aus dem Gärtnertitel hier und bei Bel-ibni auf das Lebensbaum- und Paradiesmotiv, das zum sakralen König gehöre; aber da hat er wohl zuviel in die Texte hineingelesen.

[68] R. Labat, Le sort des substituts royaux en Assyrie au Temps des Sargonides, RA 40 (1945/46), 123—142; S. H. Hooke, The Theory and Practice of Substitution, VT 2 (1952), 2—17.

[69] E. Ebeling, Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier, I., Berlin-Leipzig 1931, 63; W. von Soden, Bemerkungen zu den von Ebeling in „Tod und Leben“ Bd. I. bearbeiteten Texten, ZA 43 (1936), 256; ders., Aus einem Ersatz-

ein solches Schicksal erlitten haben, schließt man aus einem Passus des gleichen Briefes. Denn der Schreiber desselben rät dem König, künftig wie in früheren Zeiten — leider sind uns entsprechende Nachrichten nicht erhalten — einen amêlu saklu, das man gewöhnlich als „geistig beschränkter Mensch" versteht, einzusetzen, anscheinend um keinen hohen Beamten töten zu müssen. Ob aber die Furcht der Beamten, von der unmittelbar vorher die Rede ist, etwa darauf zurückzuführen ist, sie könnten selbst einmal zu der zweifelhaften Ehre, Ersatzkönig spielen zu müssen und so dem sicheren Tode entgegenzugehen, ausersehen werden[70], erscheint doch recht zweifelhaft. Wegen seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung sei der Text in der Übersetzung von Soden's auszugsweise wiedergegeben[71]:

„[Damqi], der Sohn des Verwalters von Akk[ad], hat die Herrschaft ... von Assyrien, Babylonien, ... allen Ländern [übernommen]. Er und seine Palastdame sind ... an Stelle meines Herrn Königs [und im Aus]tausch für Šamaššum-ukin (den Kronprinzen) [gesto]rben. Für ihre Auslösung ist er ‚zum Geschick(?) gegangen'[72]. Einen Grabbau haben wir hergestellt. Er und seine Palastdame sind ‚schöngemacht', sorgfältig hergerichtet, und ihre Schaustellung (d. h. öffentliche Aufbahrung) wurde durchgeführt ... Sie sind begraben, beweint ... Viele Lösungsriten haben sie vollständig durchgeführt ... Gar sehr möge das Herz meines Herrn Königs befriedigt sein. Die Leute von Akkad gerieten in Furcht, aber wir haben sie beruhigt ... Die Verwalter und die Beauftragten von Akkad gerieten ebenfalls in Furcht. Bel und Nabu sowie alle Götter haben die Tage meines Herrn Königs verlängert ... Wenn es meinem Herrn König genehm ist, möge wie früher ein geistig Beschränkter mit dem Verwalteramt betraut sein. Vor dem Kultsockel bringe er die täglichen Opfer dar ... Wenn [die Finsternis] stattfindet und das Land Akkad betrifft, soll [er an] Stelle meines Herrn Königs hinge[hen und an] seiner [Statt] hintreten. [Die Götter] meines Herrn Königs mögen sich aussöhnen [und das Herz] der Menschen möge beruhigt [sein]."

Mir scheint aber, daß sich trotz des relativ guten Erhaltungszustandes und eines Vergleiches mit anderen viel schlechter lesbaren šar-pûḫi-Briefen dem Verständnis dieses Textes soviele Schwierigkeiten entgegenstellen, daß wir von einer befriedigenden Deutung noch weit entfernt sind. Der Exeget wird ihn jedenfalls für die Erklärung der Ebed-Jahwe-Lieder kaum heranziehen können. Ist Damqi wirklich gestorben oder gar gewaltsam getötet worden? Ist die Aufbahrung des Scheinkönigs und der ihn begleitenden Frau wörtlich zu verstehen oder handelt es sich nur um einen magischen Ritus? *W. von Soden* hat das Ersatzopferritual der neuassyrischen Tafel

---

opferritual für den assyr. Hof, ZA 45 (1939), 60; ders. in: Christian-Festschr. 100 bis 107; A. Schott, Vier Briefe Mâr-Ištars an Asarhaddon über Himmelserscheinungen der Jahre 670/668, ZA 47 (1942), 89—115; F. M. Th. de Liagre Böhl, Op. min. 384—422; ders., Prophetentum und stellvertretendes Leiden in Assyrien und Israel, Op. min. 63—80; ders., Die Religion der Babylonier und Assyrer, in: Christus und die Religionen der Erde, hrsg. v. Fr. König, Wien 1952—55, II., 475.

[70] So Schott a. a. O.

[71] Christian-Festschr. 103.

[72] D. h. wohl: „hat ihn das Geschick ereilt", „er ist gestorben".

K 164 veröffentlicht und besprochen[73], nach dem eine Frau aus der königlichen Familie für den erkrankten Kronprinzen rituell, aber nicht wirklich stirbt und begraben wird. Von dem Kranken wird ein Tonbild verfertigt und dieses wird aufgebahrt, wie ein Toter mit Salben und Wohlgerüchen behandelt und begraben. Diesen kultisch „Toten" begleitet seine kallatu, d. h. „Braut", die ebenfalls sterben muß, aber selbst wieder durch ein Tonbild ausgelöst wird. *W. von Soden* stellt dazu fest: Dem Text liegt die Auffassung zugrunde, daß ein Mitglied der königlichen Familie sterben muß, wenn der Kronprinz eine Schuld auf sich geladen hat und dafür mit einer schweren Krankheit bestraft worden ist; „allerdings wagt er nicht den allerletzten Schritt, sondern spricht, nachdem alles für die Tötung vorbereitet ist, doch noch die Ablösung des menschlichen Ersatzopfers durch ein anderes aus"[74]. Der gleiche Assyriologe glaubt allerdings, daß man diesen Text nicht mit ABL 437 vergleichen dürfe, da Damqi wirklich getötet worden sei; er beruft sich dabei auf die Tafeln K 2600 +9512+10216[75], die als ein ausgesprochenes Ritual für die Einsetzung eines šar-pûḫi anzusehen sind[76]. Aber gerade dieses Ritual, das freilich selbst wieder viele Rätsel aufgibt, zumal es nur teilweise erhalten ist, scheint mir doch eher für einen unblutigen Ritus zu sprechen trotz der Zeilen A 6—8, die der Herausgeber so übersetzt: „... the man who was given as the king's substitute shall die and ... the bad omens will not affect that [ki]ng. Things will go well with that [king] and his land will prosper." Im folgenden ist nämlich von der Anfertigung von Tonfiguren die Rede, die folgendermaßen angeredet werden: „... your evils with [you]. Take down [.....] to the Land of No Return (d. h. der Unterwelt)". Die Figuren und anscheinend auch der Thron, die Waffen und das Zepter des Ersatzkönigs werden dann verbrannt. Daß der Scheinkönig selbst tatsächlich getötet wird, ist demnach noch nicht so sicher, wie es *von Soden* annimmt. Sind nicht die Tonfiguren, sein Thron und seine Waffen auch als eine Auslösung für den šar-pûḫi zu verstehen?[77]

Immerhin zeugen die angeführten Texte deutlich von dem Glauben

---

[73] W. von Soden ZA 45 (1939), 42—62; vgl. auch Ebeling, Tod und Leben I., 63 ff; É. Dhorme, Rituel funéraire assyrien, RA 38 (1941), 57—66.

[74] W. von Soden ZA 45 (1939), 60.

[75] Christian-Festschr. 106: „Hier ist mit unmißverständlicher Klarheit gesagt, daß der Tod des Ersatzopfers der notwendige Abschluß des Ritus ist und daß man demnach mit dem Nichteintreten der bösen Folgen rechnet, die das Vorzeichen für den König haben sollte."

[76] Veröffentlicht von W. G. Lambert, A Part of the Ritual for the Substitute King, AfO 18 (1957), 109—112.

[77] Man wird auch heute noch die Ersatzkönig-Texte ebenso vorsichtig beurteilen müssen, wie es G. Goossens, Les substituts royaux en Babylonie, EphTheolLov 25 (1949), 383—400, getan hat.

Asarhaddons und seiner Zeitgenossen, daß eine Person stellvertretend das den König bedrohende Unheil auf sich nehmen kann. Darum haben manche den Ersatzkönig als Sühnergestalt oder gar als Sühnopfer bzw. als „Sündenbock" aufgefaßt, der Leiden und Tod auf sich nimmt, um stellvertretend für König und Volk zu sühnen[78]. Während *L. Dürr*[79] im Zusammenhang mit dem Ebed Jahwe nur auf den šar pûḫi verwiesen hat, ohne ihm für die Deutung von Is 53 größere Bedeutung beizumessen, hat besonders *Böhl* von der Person des Ersatzkönigs her die Ebed-Jahwe-Gestalt erklären wollen. Er vermutet sogar, daß etwa 100 Jahre nach Damqi, um 561/60, der judäische König Jojakin durch den neubabylonischen König Evil-Marduk zum Ersatzkönig eingesetzt und nach Ablauf einer hunderttägigen Scheinregierung getötet worden sei[80]. Er stellt fest: „Der Gedankenkreis des Ebed Jahwe hat, auch außerhalb Israels, eine vielhundertjährige Vorgeschichte. Er beruht auf dem Grund, welchen Israel mit den umwohnenden Völkern teilte. Zur Vorgeschichte dieses Gedankenkreises gehört neben anderen auch der arme kleine babylonisch-assyrische Substitutkönig Damqi. Die Lieder vom leidenden Knecht bei Jesaia bedeuten einen zunächst unübertroffenen Höhepunkt, aber doch nur eine Episode in dieser langen Geschichte, — eine Episode, deren direkter Anlaß vielleicht das Schicksal des judäischen Königs Jojachin gewesen ist, in einer entwurzelten Zeit ohne König, ohne Tempel, in der Verbannung"[81]. Die Vermutung, Jojakin sei als Ersatzkönig in Babylon getötet worden, entbehrt aber jeder Grundlage.

Trotz der gemeinsamen Idee der Stellvertretung und trotz der noch vielen offenen Fragen *ergibt ein Vergleich* zwischen šar-pûḫi-Texten und Ebed-Jahwe-Liedern doch mit sehr großer Wahrscheinlichkeit, *daß sie miteinander nichts zu tun haben*[82]. In den Ersatzkönigstexten kann nämlich von einer stellvertretenden *Sühne* keine Rede sein. Das Motiv für die Einsetzung eines šar pûḫi ist nicht die beabsichtigte Sühne für die Sünden des Königs oder gar des Volkes. An Sünde und Schuld ist in diesem Zusammenhang nämlich überhaupt nicht gedacht. Die Stellvertretung durch einen Scheinkönig bezweckt lediglich die Ablenkung eines drohenden Unglücks vom König auf ein anderes Objekt und entspricht ganz dem magischen Weltbild der Baby-

---

[78] H. Frankfort, Kingship, 264f; R. Labat, Caractère religieux, 359; J. Gray, Substitution in the Ancient Near East, PEQ 87 (1955), 180—182; F. M. Th. de Liagre Böhl, Op. min. 413.

[79] Dürr, Ursprung ..., 140—142.

[80] Böhl, Op. min. 63—80; ders., Nebukadnezar en Jojachin, Nieuwe Theol. Studiën 25 (1942), 123ff.

[81] Böhl, Op. min. 80.

[82] Vgl. V. de Leeuw, De Ebed Jahweh-Profetieën, 311—313.

lonier und Assyrer[83]. In den Gottesknechtliedern des Isaias-Buches aber ist es Jahwe selbst, der dem Knecht die Mittler- und Sühnerrolle zuweist, und ist es eine aus freier persönlicher Entscheidung geborene sittliche Tat des Ebed Jahwe, sein bewußtes und opferbereites Tragen des mit seiner Aufgabe verbundenen Leidens, das Jahwe versöhnt. Dazu kommt das für die Aktualisierung der Versöhnung an den Schuldigen unerläßliche nachträgliche Geständnis und Bekenntnis zum Sühner. Die šar-pûḫi-Texte sind für die Exegese der Gottesknechtslieder aber immerhin insofern von Bedeutung, als sie das Milieu beleuchten, in dem die biblische Offenbarung die Lehre von der stellvertretenden Sühne entfaltet hat.

Die Vorgeschichte der Ebed-Jahwe-Vorstellung im Alten Testament

Wir können also die wesentlichen Gedanken der Ebed-Jahwe-Lieder nicht aus den altorientalischen Kultbräuchen herleiten, sondern müssen sie in den Zusammenhang der früheren und späteren alttestamentlichen Glaubenszeugnisse hineinstellen.

In der Theologie der Ebed-Jahwe-Lieder fließen mehrere Entwicklungslinien zusammen.

1) Der Ebed Jahwe wird mit einem zum Schlachten geführten Lamm verglichen (53, 7) und sein Leben und Sterben wird אָשָׁם[84] genannt (V. 10). Hier ist deutlich der Einfluß des israelitischen *kultischen Denkens* zu spüren; das Lamm spielt als Opfertier beim Schuldopfer (אָשָׁם) eine Rolle. Wenn der Knecht die Sünden bzw. die dafür als Strafe verdienten Krankheiten auf sich lädt (53, 4. 11) und „(fort)trägt" (53, 4), dann denken wir unwillkürlich an den „Sündenbock" in Lev 16, 20—22, der, durch die Handauflegung des Priesters mit den Sünden beladen, in die Wüste gejagt wird[85]. Die Wirkung des Leidens des Knechtes wird zwar in Is 53 nirgends mit dem für die Sühne charakteristischen Terminus כִּפֶּר[86] bezeichnet, doch müssen wir sie zweifellos als Sühne verstehen. Freilich ist diese Sühne

[83] Die bei den Akkadern und Hethitern üblichen Ersatzbild-Riten als bewußten Betrug aufzufassen (V. de Leeuw a. a. O.), erscheint mir eine zu oberflächliche Erklärung dafür zu sein. Man ruft ja dabei die Götter an und bittet sie sogar um gnädige Annahme des Ersatzes. Den Riten liegt eine an der Grenze zwischen Magie und Religion sich bewegende Denkweise zugrunde, nach der eine Person etwas von ihrem Wesen auf das Abbild oder auf den Stellvertreter übertragen kann; vgl. S. H. Hooke VT 2 (1952), 2—17, und L. Moraldi a. a. O. 1—46.

[84] Zu אָשָׁם vgl. Moraldi 158—181.

[85] Andere Texte, an denen die Handauflegung auf ein Opfertier erwähnt wird (Ex 29, 10—19; Nm 8, 12; Lv 1, 4; 3, 2—13; 4, 4. 15—33; 8, 14. 18) kommen für einen Vergleich nicht in Frage, weil hier dieser Ritus keine Übertragung der Sünden meint, sondern eine Übereignung des Tieres an Gott; vgl. Moraldi 257—264.

[86] Vgl. Moraldi 182—220, mit weiteren Literaturhinweisen.

nicht kultischer Art wie beim Schuldopfer und den Sühneriten des Versöhnungstags, sondern sie ist das Ergebnis einer sittlich-religiösen Tat, eines mittlerischen persönlichen Eintretens eines Gottesmannes.

2) Hier ist die kultische Vorstellung ergänzt und vertieft durch den seit altersher in Israel bekannten Gedanken vom *fürbittenden und leidenden Gottesmann und Mittler,* wie er uns in der Person Abrahams (Gen 18, 20—32; 20, 17; vgl. 22), Moses [87], Amos (Am 7, 1—6) oder Jeremias [88] begegnet. In den Erzählungen von den Enttäuschungen, Widerständen und Leiden, die solche Gottesmänner im Dienste Jahwes und in der Sorge für die Mitmenschen auf sich nehmen, fehlt allerdings noch der Gedanke eines stellvertretenden Sühneleidens oder Sühnetodes [89], denn jene leiden einfach an der schweren Aufgabe, an der Undurchsichtigkeit der göttlichen Vorsehungspläne, an den Anfeindungen, die sie von seiten ihrer Zeitgenossen erfahren, oder an der leidenschaftlichen Liebe zu ihrem vom Gericht bedrohten Volk [90].

3) Eine dritte Komponente in der Ebed-Jahwe-Vorstellung ist der Glaube Israels, daß *Gott* dem sündigen Volk *die Versöhnung und das Heil selbst anbietet.* Er selbst beruft die Gottesmänner, die für das schuldig gewordene Volk bei ihm eintreten und „in die Bresche treten" [91] sollen, und er selbst gibt dem Volk die Sühnemittel in die Hand, durch deren Anwendung es sich von der Schuld reinigen kann [92].

4) Ein weiteres Element in den Ebed-Jahwe-Liedern scheint bisher zu wenig die Beachtung der Exegeten gefunden zu haben: *Das Schuldgeständnis* der „Wir" und ihr *nachträgliches Solidaritätsbekenntnis zum leidenden Knecht.* Hier kommt die vorwiegend ethische Einstellung des Alten Testaments gegenüber dem magischen Denken der übrigen altorientalischen Kulte wohl am deutlichsten zum Ausdruck. Der Autor von Is 53 weiß, daß Leiden und Tod des Knechtes

---

[87] Ex 3, 11; 4, 10. 13; 5, 20—22; 17, 4; 32, 11—14. 32; Nm 11, 11—15; 14, 1—4. 10—19.

[88] Jer 1, 8. 17—19; 14, 7—9. 19—22; 20, 9—18.

[89] Keil, Bibl. Commentar; Kautzsch-Bertholet I., 151 Anm. d; H. Seger, Die Triebkräfte des religiösen Lebens in Israel und Babylon, Tübingen 1923, 82; N. Peters, Die Leidensfrage, Münster 1923, 64; V. de Leeuw, De Ebed Jahweh-Profetieën, 300, u. a. haben die Vorstellung von einem stellvertretenden Sühnetod, wenigstens in voto, in Ex 32, 32 finden wollen, jedoch zu Unrecht, denn hier bietet Moses sein Leben nicht als Sühnopfer an, sondern er wünscht nur, mit dem Volk zu sterben, und sagt, ohne es nicht leben zu wollen; vgl. meine Arbeit: Der Schmerz im AT, 143; dort weitere Literatur dazu.

[90] Vgl. Der Schmerz im AT, 142—145. 159—164. 202 f.

[91] Vgl. Ez 13, 5; 22, 30; Ps 106, 23 und die Berufungsberichte Ex 4, 10—16; Jer 1, 5—9; Ez 2, 3—7.

[92] Vgl. Lv 17, 11 und die Berichte über die von Jahwe selbst erlassenen Ordnungen betreffend Sühne, bes. Ex 30, 10 und Lv 14—16.

nur dann den Sündern zugute kommen, wenn sie ihre frühere Einstellung revidieren und sich wenigstens nachträglich zu dem von Gott gesandten Sühner bekennen. Diese Überzeugung war im Glauben und in der religiösen Praxis Israels längst verankert in dem Bekenntnis der Sünden, welches das mittlerische Eintreten eines Gottesmannes begleitet[93], und man wußte, daß Jahwe die Fürbitte eines Propheten abweist, wenn nicht der Fürbitte auch die Umkehr entspricht[94].

Der Verfasser der Gottesknechtlieder hat also den kultischen Gedanken des Sühnopfers, den Glauben an die Kraft der Fürbitte und des mittlerischen Eintretens eines Gottesmannes, den Glauben an den Heilswillen Jahwes, der selbst Sühner und Sühnemittel anbietet, und die Umkehrforderung der Propheten zu einer höheren Einheit verbunden und so die alttestamentliche Offenbarung zu einer Höhe geführt, die schon in die neutestamentliche Sphäre hineinragt.

Die weitere Entfaltung der Lehre von der stellvertretenden Sühne

Von Is 53 aus können wir die weitere Entfaltung der biblischen Offenbarung über die stellvertretende Sühne nach zwei Richtungen hin verfolgen:

1) Nur von den Gottesknechtliedern her wird Zach 12, 10 ff einigermaßen verständlich. Der geheimnisvolle Tod des „Durchbohrten" wird freilich nicht ausdrücklich als stellvertretendes Sühnen bezeichnet. Aber wenn das Klagen des Volkes um ihn auf die Ausgießung des „Geistes des Mitleids und des Flehens"[95] durch Jahwe zurückgeführt wird, dann kann das nur einen Sinn haben, wenn a) durch das Schauen auf und das Weinen um den Toten nachträglich die Solidarität der Klagenden mit ihm zum Ausdruck kommen soll, und wenn b) dadurch die Rettung Jerusalems vor dem schon angebrochenen Gericht über die Völker, wie in 12, 7f und 13, 1 angedeutet, erfolgt. Dann muß auch das Sterben des „Durchbohrten" von vornherein auf die Rettung der klagenden Bevölkerung von Jerusalem abgestellt sein und also einen Sühnecharakter, allerdings eben nur in Verbindung mit der Klage, in der die Umkehr zum Ausdruck kommt, haben. Das Sterben eines Gerechten, die Heilstat Jahwes und das nachträgliche Bekenntnis des Volkes zum Getöteten bilden also auch hier wie in Is 53 ein einheitliches Ganzes, das die Rettung vor dem Gericht und die Sündenvergebung bezweckt. Jesus, der die Worte über den Ebed Jahwe auf sich bezieht (Lk 22, 37), und das

[93] Vgl. Ex 32, 30—33, 6; Nm 12, 9—13; 14, 40; 21, 7; 1 Sm 7, 5 f; 4 Kg 19, 1—4.
[94] Jer 7, 16—20; 11, 14; 14, 11; 15, 1; vgl. auch Ez 9, 8 f; 14, 13 f. 20.
[95] Vgl. R. Koch, Geist und Messias, 182—185.

Neue Testament[96], welches das Bekenntnis zum gekreuzigten und auferstandenen Herrn als die Voraussetzung für das Heil fordert, haben die Botschaft von Is 53 aufgegriffen und 1 Petr 2, 24f knüpft bewußt an sie an: „Er hat selbst unsere Sünden in seinem Leib an das Holz hinaufgetragen (vgl. Is 53, 12), damit wir, der Sünden entledigt, der Gerechtigkeit leben. Durch seine Wunden ward euch Heilung zuteil (vgl. Is 53, 5). Denn ihr waret wie irrende Schafe (vgl. Is 53, 6); jetzt aber habt ihr euch zugewandt dem Hirten und Hüter eurer Seelen."

2) Eine zweite Entwicklungslinie führt von Is 53 über die Gebete der für ihr Volk stellvertretend büßenden, die Drangsale der Zeit geduldig tragenden, die eigenen und der Väter Sünden reumütig bekennenden nachexilischen Frommen[97], über Dn 11, 33; 12, 3 mit dem Gedanken, daß die Frommen vielen Sündern zur Rechtfertigung verhelfen[98], zu den „deuterokanonischen" Stellen Dn 3, 39f[99] und 2 Makk 7, 37f mit ihrem Glauben, daß durch die Hingabe ihres Lebens die Märtyrer den Zorn Gottes am Volk zum Stehen bringen und die Vergebung der auf dem ganzen Volk lastenden Schuld erwirken. Auch die beiden zuletzt genannten Stellen scheinen noch nicht so recht die Würdigung der Theologen gefunden zu haben. Jedenfalls lehrt bereits das Alte Testament unmißverständlich, daß die Frommen durch Fürbitte, stellvertretende Bußwerke, Leiden und Martertod zur Rettung des von der Sünde bedrohten Gottesvolkes beitragen können. Paulus hat auch diesen Gedanken im Neuen Testament heimisch gemacht, wenn er erklärt, er wolle als Jünger Christi durch seine Leiden „ergänzen, was an den Leiden Christi noch fehlt, für seinen Leib, die Kirche" (Kol 1, 24)[100]. Jeder Christ darf wohl doch daraus die Folgerung ziehen, daß auch sein Leiden und Sterben, sofern er dem Leib Christi eingegliedert bleibt, als ein wenn auch noch so bescheidener Beitrag zum gesamten Erlösungs- und Sühnewerk des neutestamentlichen Gottesknechts am Volke Gottes angenommen wird.

(Abgeschlossen 5. März 1958)

---

[96] Apg 5, 30f; 10, 43; 26, 18; Röm 3, 22—26; 5, 10f; 2 Kor 5, 18—21; Eph 1, 7.

[97] Esr 9, 6f; Neh 1, 6; Tob 3, 2—5; Jdt 9, 1; Dn 3, 26—45; 9, 15—19; Bar 1, 15 bis 19; Ps 106; vgl. dazu im gleichen Jahrgang von BZ S. 23f.

[98] Die meisten Exegeten nehmen zwar keinen direkten Einfluß von Is 53, 11 auf Dn 11, 33; 12, 3 an; aber m. E. sehen J. A. Montgomery ICC und Volz KAT mit Recht in den Daniel-Stellen eine Anspielung auf Is 53, 11.

[99] Hier ist zwar nicht ausdrücklich von einem Sühnopfer für das Volk die Rede, aber nachdem die drei Jünglinge zuvor von den Sünden und den Schicksalen des Volkes in der Wir-Form gesprochen haben, wird auch hier das Opfer, das sie mit der Hingabe ihres Lebens darzubringen bereit sind, als ein Sühnopfer zugunsten des Volkes aufzufassen sein.

[100] Zu dieser Stelle vgl. J. Kremer, Was an den Leiden Christi noch mangelt, Bonn 1956.

Papyrus Bodmer II und seine Bedeutung für die Textgeschichte des Johannes-Evangeliums*

Von Heinrich Zimmermann, Bonn

Von den 14 Papyrusfragmenten, die Teile des Johannes-Evangeliums enthalten, sind nur einige, und zwar P^{5}, P^{22}, P^{28}, P^{39}, P^{45} und P^{52}, älter als unsere ältesten Pergamenthandschriften. Mit insgesamt 155 Versen stellen sie einen ziemlich unbedeutenden Bruchteil des Gesamttextes dar, der — ohne die Ehebrecherin-Perikope — 857 Verse umfaßt. Schon aus dieser Tatsache ergibt sich die Bedeutung des neuentdeckten Papyrus Bodmer II, der mit nahezu 14 Kapiteln 605 Verse des Johannes-Evangeliums bietet. In der offiziellen, von K. Aland geführten Liste hat er die Bezeichnung P^{66} erhalten.

I. Übersicht über die Handschrift und ihre Edition durch V. Martin

1. Für die Edition zeichnet V. Martin, Professor an der Universität zu Genf, der sich bereits durch die Herausgabe des Papyrus Bodmer I, der einige Fragmente der Ilias enthält, einen Namen gemacht hat[1]. Wie ein Vergleich des edierten Textes mit drei beigegebenen Photographien zeigt, hat Martin seine Aufgabe als Papyrologe in hervorragender Weise gelöst und in minutiöser Kleinarbeit versucht, in dem gedruckten Text ein möglichst getreues Spiegelbild des geschriebenen zu geben.

2. Die Handschrift enthält auf 52 Blättern Jo 1,1—14,26; zwei Blätter mit Jo 6,11—35 sind verlorengegangen; sonst ist der Text fast lückenlos. Eine der Edition beigegebene Mitteilung des Verlags besagt, daß die Bibliotheca Bodmeriana weitere Fragmente derselben Handschrift erwerben konnte, deren Herausgabe allerdings noch einige Zeit auf sich warten lassen wird.

3. Der Papyrus bringt eine willkommene Bestätigung dafür, daß die Codexform — im Gegensatz zur Rolle — sich schon sehr früh in der christlichen Literatur durchgesetzt hatte, was freilich längst

---

* Antrittsvorlesung zur Vollziehung der Habilitation an der Universität Bonn am 15. 2. 1958.

[1] Papyrus Bodmer II, Evangile de Jean chap. 1—14, publié par Victor Martin (Bibliotheca Bodmeriana V), Cologny-Genève 1956.

bekannt war, da auch der Papyrus Rylands und die Chester-Beatty-Papyri einem Papyruscodex, nicht einer Papyrusrolle, angehörten.

4. Die Schrift ist eine im ganzen recht sorgfältige, ebenmäßige und „quadratische" Buchschrift. — Eine Gliederung des Textes wird so vorgenommen, daß am Ende eines Abschnittes ein Doppelpunkt gesetzt und der neue Abschnitt durch die herausgerückte neue Zeile angezeigt wird. — Als Interpunktionszeichen dient ein hochgestellter Punkt, der jedoch nicht regelmäßig angebracht ist. — Der Apostroph kennzeichnet die Eigennamen, wird aber gelegentlich auch bei anderen Wörtern verwandt und dient insbesondere zur Trennung der Doppelkonsonanten. — Die Orthographie zeigt eine häufige Vertauschung von ε und αι, ε und ει; sonstige Itazismen sind dagegen selten. — Die Abkürzung der Nomina Sacra geschieht in der bekannten Weise (Anfangs- und Endbuchstabe), ist allerdings auf wenige Worte beschränkt: $\overline{\Theta C}$, $\overline{IC}$, $\overline{KC}$, $\overline{XC}$.

5. Die Handschrift weist eine sehr große Zahl von Auslassungen und Schreibversehen auf; jedoch ist der Schaden in den allermeisten Fällen durch Korrektur — anscheinend von derselben Hand — wiedergutgemacht: 47 Verbesserungen sind durch Tilgung bzw. Rasur vorgenommen; 192 mal ist ein Buchstabe oder ein Wort über der Zeile nachgetragen, 11 mal durch ein Umstellungszeichen die Wortfolge korrigiert, 19 mal ein vergessenes, größeres Stück durch ein Einfügungszeichen kenntlichgemacht und am Rande nachgetragen. Nur etwa 16 Versehen blieben unkorrigiert.

6. Als Zeit der Entstehung des Codex gibt Martin in Übereinstimmung — wie er sagt — mit dem Urteil eines Experten das Jahr 200 an, wobei natürlich ein größerer Spielraum nach rückwärts und vorwärts offenbleiben muß[2]. In seinem „Ersten Bericht" über den Papyrus teilt K. Aland mit, daß der Berliner Papyrologe W. Schubart die Ansetzung „um 200" für durchaus gerechtfertigt hält[3].

7. Über den Fundort erfährt man in der Einleitung Martins nichts. Wie mir jedoch ein Sohn des Herrn Bodmer mitteilte, konnte sein Vater bei einem Aufenthalt in Ägypten im Jahre 1955 die Handschrift von einer ihm befreundeten koptischen Familie erwerben. Man wird deshalb nicht fehlgehen in der Annahme, daß der Sand Ägyptens den Papyrus so lange Zeit vor der Zerstörung bewahrt hat. — Von dem vermutlichen Entstehungsort sagt Martin: „On peut penser à un scriptorium rattaché à quelque monastère qui, sans prétendre produire des exemplaires de luxe, visait tout au moins une certaine qualité." (S. 10). Diese Annahme ist jedoch äußerst unwahr-

[2] Siehe S. 17 f.
[3] K. Aland, Papyrus Bodmer II: ThLZ 82 (1957) Sp. 164.

scheinlich; denn nach allem, was wir wissen, sind eigentliche Klöster in Ägypten ebenso wie anderswo frühestens ein Jahrhundert später anzutreffen. Smothers denkt an die Katechetenschule von Alexandrien. Aber auch das ist bloße Vermutung[4].

8. Wenn vorhin gesagt wurde, daß Martin bei der Edition der Handschrift als Papyrologe vorzügliche Arbeit geleistet habe, so gilt dies leider keineswegs von seinem textkritischen Bemühen. Der von ihm dem Text beigegebene Apparat ist außerordentlich mangelhaft und vermag ebenso in die Irre zu führen wie die Bemerkungen textkritischer Art, die der Herausgeber der Edition des Textes anschließt. Martin macht nämlich den Fehler, daß er zur Kollation allein die Ausgabe des griechischen NT von Souter (Oxford ²1947) heranzieht: durch ein Sternchen bei einer im Apparat aufgeführten Lesart wird angezeigt, daß der Papyrus anders liest als der Codex Sinaiticus; durch Unterstreichung einer im Apparat befindlichen Lesart soll kenntlichgemacht werden, daß es sich um eine „leçon nouvelle différente de celle ou celles de la tradition" handelt (S. 7). Auf solche Weise kommt die hohe Zahl von insgesamt etwa 300 neuen Lesarten des Papyrus zustande (S. 143). Jedem, der weiß, welch beschränkte Auswahl von Varianten der Souter'sche Apparat bietet, ist sofort klar, daß dies ein Fehlschluß ist. Man braucht nur etwa die großen Ausgaben Tischendorfs und von Sodens heranzuziehen, um sogleich zu der Feststellung zu gelangen, daß von der angegebenen Zahl nur ein ganz geringer Rest von Sonderlesarten übrigbleibt. — Im ganzen kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Martin besser daran getan hätte, sich auf die Edition zu beschränken und die Auswertung dem Textkritiker zu überlassen.

II. p^{66} und die Textgeschichte des Johannes-Evangeliums

1. Das Zeugnis des Papyrus Bodmer II

Trotz dieser sehr anfechtbaren Methode gelangt Martin in seinen beigegebenen Untersuchungen zu einem Ergebnis, das man vorerst zu einer allgemeinen Charakterisierung der Handschrift wird hingehen lassen. Danach nimmt P^{66} eine „position intermédiaire ... par rapport aux principaux manuscrits" ein (S. 149). Das bedeutet, daß der Text der Handschrift sich weitgehend mit dem Text unserer Großhandschriften — insbesondere des Sinaiticus und des Vaticanus auf der einen und des Cantabrigiensis auf der anderen Seite — deckt, oder mit anderen Worten: P^{66} bietet kaum etwas, das nicht schon durch

[4] E. R. Smothers SJ, Papyrus Bodmer II: An early Codex of St. John: ThSt 18 (1957) S. 441.

die Großhandschriften bekannt wäre, und ist äußerst arm an Überraschungen.

Befragt man ihn nach einigen, besonders interessierenden Einzelheiten, so gibt er überall die Auskunft, die man nach dem eben Gesagten auch erwarten würde. Ich greife nur einige Beispiele zur Illustration heraus:

a. Es läßt sich nicht die geringste Spur von Textumstellungen größerer Art bemerken, wie sie in jüngerer Zeit — z. B. von R. Bultmann und E. Schweizer — immer wieder für das Johannes-Evangelium postuliert worden sind.

b. Wie nicht anders zu erwarten, fehlt die sog. Ehebrecherin-Perikope (Jo 7, 53—8, 11) — wie in ℵ (A) B (C) L W Θ T X Δ und zahlreichen Minuskeln, in der syrischen Übersetzung, bei den Altlateinern a f q l, in der sahidischen Übersetzung, bei den alten Zeugen der bohairischen, der armenischen und der georgischen Version[5]. 8, 12 schließt unmittelbar an 7, 52 an.

c. Ebenso fehlt der Vers 4 des 5. Kapitels. ἄγγελος γὰρ [κυρίου] κατὰ καιρὸν κατέβαινεν ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ καὶ ἐτάρασσε τὸ ὕδωρ· ὁ οὖν πρῶτος ἐμβὰς μετὰ τὴν ταραχὴν τοῦ ὕδατος ὑγιὴς ἐγίνετο ᾧ δήποτε κατείχετο νοσήματι — wie in ℵ B C D W 33. 157. f l q sy^{c}. Aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich bei diesem Vers um eine alte Glosse — schon Tertullian bezeugt sie (ba 5) —, die das in v. 7 mitgeteilte Wort des Kranken zu erklären sucht.

d. Während P^{66} klare Auskunft erteilt darüber, daß 1, 13 der Plural οἱ . . . ἐγεννήθησαν zu lesen ist (mit den meisten Zeugen, nur b IR TE bezeugen den Singular ὅς . . . ἐγεννήθη), verweigert er die Aussage in der alten Streitfrage nach der Abtrennung in 1, 3. 4, ob nämlich ὃ γέγονεν zum vorhergehenden Vers zu ziehen, oder ob ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν zu lesen ist. Der Schreiber hat in der Zeile einen Punkt nicht eingefügt und das ἐν vor αὐτῷ versehentlich ausgelassen[5a].

2. Die Einordnung des Papyrus Bodmer II in die Textgeschichte des Johannes-Evangeliums

Sowohl vonseiten eines Papyrologen als auch vonseiten eines Theologen ist bereits Kritik an den textkritischen Bemerkungen Martins geübt worden.

In seiner Besprechung der Edition des Papyrus Bodmer II — veröffentlicht in der Deutschen Literatur-Zeitung 78 (1957) Sp. 290 bis 294 — stellt der Berliner Papyrologe K. Treu die Unzulänglichkeit

---

[5] Vgl. H. J. Vogels, Handbuch der Textkritik des NT, Bonn ^{2}1955, S. 160 f.

[5a] Vgl. H. van den Bussche, Quod factum est, in ipso vita erat: ColBG 2 (1956) 85—88.

der von Martin geübten Methode aus den oben angeführten Gründen klar heraus. Dennoch vertritt Treu die Auffassung, „daß eine Überprüfung auf Grund der gesamten Überlieferung die provisorischen Folgerungen Martins erhärten würde: daß nämlich der Papyrus meistens mit den großen Unzialen geht, sich jedoch manchmal zur Gegenseite gesellt" (Sp. 294). Treu meint: „Das würde die Einsicht bestätigen, die schon die Chester-Beatty-Papyri brachten, daß es vor den ‚Textrezensionen' des 4. Jhd. eine Zeit gegeben hat, in der verschiedene unrezensierte Textformen nebeneinander her- und ineinander übergingen. Daher finden sich Lesarten, die später verschiedenen Rezensionen zugehören, in einer Handschrift vereint" (Sp. 294).

Wesentlich ausführlicher ist die Besprechung des Papyrus Bodmer II von K. Aland, die in Nr. 3 des 82. Jahrgangs (1957) der Theologischen Literaturzeitung etwa 22 Spalten einnimmt, obwohl auch hier in einem ersten Bericht, wie der Untertitel lautet, nur eine Übersicht über den Papyrus und seine Edition geboten werden soll. Ebenso wie Treu bedauert Aland die sowohl bei der Aufstellung des Apparates als auch bei den angefügten textkritischen Schlußfolgerungen zu beobachtende, mangelhafte Methode Martins. Um einen besseren Überblick über die durch P^{66} vertretene Textform zu vermitteln, verzeichnet Aland in einer umfangreichen Liste die Abweichungen des Papyrus von dem Nestle'schen Text der 22. Ausgabe. Mit Hilfe der Statistik wird anschließend der Versuch gemacht, den Standort von P^{66} auszumachen. Doch führen weder die Zuordnung der Varianten zu den einzelnen Großhandschriften, noch der Versuch einer Gruppenbildung, noch die gesonderte Untersuchung der in P^{66} angebrachten Korrekturen zu einem greifbaren Ziele. Aland kommt zu dem Ergebnis: „In Summa: ein eindeutiges Resultat ist nicht zu erreichen... Vorläufig ist nur, wie schon Martin es tat, die ‚position intermédiaire' von P^{66} festzustellen. Er fügt sich nicht in die mit dem 4. Jahrhundert beginnende Scheidung der Textfamilien ein, sondern repräsentiert die fluktuierende ‚Variantenmengung' der Zeit davor" (Sp. 179).

Woran liegt es, daß die Bemühungen Alands zu solcher Ergebnislosigkeit führen, oder — besser gesagt — daß sie zu der gleichen vorläufigen Feststellung gelangen, wie sie bereits Martin getroffen hatte? Ist der Grund dafür darin zu finden, daß P^{66} sich überhaupt seiner Erforschung und Bestimmung sperrt — ähnlich wie Lagrange es vom Codex Cantabrigiensis meint, wenn er sagt: „D garde toujours son mystère"?[6] Oder aber liegt es daran, daß auch Aland mit un-

[6] M.-J. Lagrange, Critique textuelle II, La Critique rationnelle, Paris ²1935, S. 32.

zureichenden Mitteln ein Ziel anstrebt, das auf solchem Wege nicht zu erreichen ist? Nach meiner Ansicht ist letzteres der Fall. Auf andere Weise begeht Aland denselben Fehler, den er mit Recht Martin zum Vorwurf macht. Hatte Martin für seine Kollation die Ausgabe Souters herangezogen, so benutzt Aland die Edition Nestles. Niemandem, der weiß, wie der Nestle'sche Text zustande kommt, braucht des näheren erläutert zu werden, daß auch er eine ausreichende Grundlage für die Bestimmung der Textgestalt von P^{66} nicht abgeben kann. Freilich gelingt es Aland so, die Zahl der von Martin als „neue Lesarten" des Papyrus deklarierten Varianten auf einen Bruchteil zu reduzieren: doch die Aufstellung der Abweichungen vom Nestle'schen Text ergibt ein ähnlich falsches Bild wie die Angabe der Varianten von dem Text Souters durch Martin. Dieser Fehler wird noch um einen weiteren vermehrt dadurch, daß die Auswertung fast ausschließlich auf Grund einer statistischen Erhebung geschieht. Weiß doch jeder, der mit textkritischer Arbeit einigermaßen vertraut ist, daß es mit solcher Statistik allein nicht getan ist. Die Lesarten wollen nicht nur gezählt, sondern auch gewogen werden. Außer der Methode ist aber auch das Ergebnis anfechtbar. Denn was soll zur Bestimmung von P^{66} letztlich damit gemeint sein, daß der Papyrus eine „mittlere Stellung" innerhalb der Großhandschriften einnimmt, und daß er die „fluktuierende Vaariantenmengung" der Zeit vor den im 4. Jahrhundert angenommenen Rezensionen repräsentiert?

Was ist bei solcher Lage der Dinge zu tun? Soll man es bei der resignierenden Feststellung Alands belassen und allenfalls noch die Dinge erwähnen, bei denen das Zeugnis des Papyrus Bodmer II eindeutig ist? Das scheint dennoch nicht angebracht; denn m. E. gibt P^{66} sein Geheimnis preis, wenn es gelingt, ein wenig Licht in seine Vorgeschichte zu bringen. Dies läßt sich, wie mir scheint, auf eine doppelte Weise erreichen: 1. durch eine Untersuchung der zwischen P^{66} und dem Codex Sinaiticus obwaltenden Beziehungen und 2. durch eine genauere Betrachtung der in P^{66} angebrachten Korrekturen, als es in der Abhandlung Alands der Fall ist.

a. Die Beziehungen zwischen P^{66} und dem Codex Sinaiticus

Darin hat Martin zweifellos richtig gesehen, daß eine enge Beziehung zwischen dem Papyrus Bodmer II und dem Codex Sinaiticus besteht. Man braucht etwa nur zu sehen, daß 2, 13 allein der Sinaiticus ἐγγὺς δὲ ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων statt des von allen übrigen griechischen Zeugen gebotenen καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων liest und P^{66} die Doppellesart: καὶ ἐγγὺς δὲ ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων bezeugt, oder daß 6, 7 die Grundschrift des Sinaiticus οὖν statt αὐτῷ hat und eben dieses οὖν in P^{66} als Zusatz sich

findet, um dies sogleich festzustellen. Es empfiehlt sich deshalb, die Eigenart des Sinaiticus zum Ausgangspunkt der Bestimmung von P^{66} zu machen. Als charakteristische Merkmale des Sinaiticus können folgende benannt werden: 1. Seiner Grundschicht nach gehört der Text des Sinaiticus mit dem des Vaticanus zu *einer* Gruppe. Nach Hermann von Soden gehen beide Handschriften auf einen gemeinsamen Ahnen zurück und gelten als die besten Zeugen des sog. ägyptischen oder neutralen Textes. 2. Namentlich im Johannes-Evangelium und in der Apokalypse ist jedoch der „westliche" Einschlag ziemlich stark, wie zahlreiche Übereinstimmungen mit dem Cantabrigiensis gegen den Vaticanus deutlich erkennen lassen. 3. Damit hängt zusammen, daß in den beiden genannten Schriften der Einfluß von lateinischer Seite her besonders groß ist. Hermann von Soden hat gezeigt, daß der Sinaiticus streckenweise an Hand eines altlateinischen Textes — vermutlich afrikanischer Herkunft — durchkorrigiert worden ist[7], und Vogels hat nachgewiesen, daß im Text des Sinaiticus nicht wenige Lesarten sich finden, die nur als Rückübersetzung aus dem Lateinischen verständlich sind[8]. — Eben diese, für den Sinaiticus geltenden, charakteristischen Merkmale kennzeichnen auch den Text des Papyrus Bodmer II.

1. Seiner Grundschicht nach gehört P^{66} zu dem hauptsächlich vom Sinaiticus und Vaticanus vertretenen Texttypus. Darauf weisen nicht nur sehr zahlreiche Übereinstimmungen mit ℵ/B hin (s. Beilage: 1. Übereinstimmungen von P^{66} mit ℵ B S. 226 f.), sondern auch ein Zusammengehen des Papyrus mit B an Stellen, an denen ℵ von „westlicher" Seite her beeinflußt ist (s. Beilage: 4. Übereinstimmungen von P^{66} mit B gegen ℵ S. 230 ff.).

2. Auch in P^{66} findet sich eine Fülle von „westlichen" Lesarten, wie die Übereinstimmungen meist mit D gegen ℵ/B zeigen (s. Beilage: 6. „Westliche" Lesarten in P^{66}, meist Übereinstimmungen von P^{66} mit D gegen ℵ/B S. 234 f.).

3. Ebenso wie im Text des Sinaiticus lassen sich auch in P^{66} Lesarten in nicht geringer Anzahl nachweisen, die eine enge Beziehung zu der lateinischen Überlieferung erkennen lassen. Z. T. hat der Papyrus solche Lesarten mit dem Sinaiticus gemeinsam, z. T. aber — und das sind hier die wichtigsten Fälle — steht er damit unter den griechischen Zeugen völlig allein.

---

[7] Hermann von Soden, Die Schriften des NT in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt I (Untersuchungen), Berlin 1902—1910, S. 1338 f.

[8] H. J. Vogels, Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypseübersetzung, Düsseldorf 1920, S. 18. 31. 42. 83.

Zu der ersten Gruppe gehören diese:

6,64 bieten die meisten griechischen Zeugen: τίς ἐστιν ὁ παραδώσων αὐτόν — außer P^{66} und ℵ, bei denen man τις ἦν ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι antrifft, wie es dem von den Altlateinern a e q vertretenen Wortlaut entspricht.

7,39 wird von allen griechischen Handschriften εἶπεν bezeugt; allein P^{66} und der Sinaiticus vertreten ἔλεγεν, das dem lateinischen ‚dicebat' entspricht, wie man es in c ff^2 l m q aur und bei AU HIL findet.

7,45 lautet der einheitlich bezeugte griechische Text εἶπον; lediglich P^{66} und der Sinaiticus haben λέγουσιν — entsprechend dem lateinischen ‚dicunt', wie es von e und r vertreten wird.

Zu der zweiten Gruppe sind diese zu rechnen:

4,14 fehlt in P^{66} entgegen dem Zeugnis der meisten griechischen Handschriften ἐγώ; die Auslassung bemerkt man ebenfalls in c ff^2 j q r vg^{codd}.

9,30 hat unter den griechischen Zeugen allein P^{66} τοῦτο statt des von den meisten Handschriften bezeugten ἐν τούτῳ. Dem τοῦτο entspricht das von dem Altlateiner e vertretene ‚hoc'.

9,37 bezeugen alle griechischen Handschriften ἐκεῖνος; allein P^{66} hat stattdessen αὐτός, wie es dem lateinischen ‚ipse' entspricht.

10,31 findet man in P^{66} die Wortstellung αὐτὸν λιθάσωσιν, wie sie dem Text der altlateinischen Zeugen a und e entspricht, während die übrigen griechischen Handschriften λιθάσωσιν αὐτόν bezeugen.

11,33 ist die Lesart σὺν αὐτῇ (nach συνεληλυθότας) in P^{66} singulär; alle anderen griechischen Handschriften bezeugen αὐτῇ. Die Hinzufügung der Präposition entspricht der lateinischen Übersetzung: ‚qui venerant cum ea' (so die meisten lateinischen Zeugen).

12,22 findet sich unter den griechischen Handschriften allein in P^{66} das Additamentum δέ, dem das von den Altlateinern b c ff^2 l r vertretene ‚autem' entspricht.

13,24 bezeugen die meisten griechischen Handschriften λέγει; P^{66} hat stattdessen εἶπεν — entsprechend dem lateinischen ‚dixit', wie es von b c q vertreten wird.

14,19 fehlt allein in P^{66} δέ; die Omission bemerkt man ebenfalls bei dem Altlateiner a.

Hinzukommen zahlreiche andere, z. T. recht bemerkenswerte Übereinstimmungen des Papyrus mit der lateinischen Überlieferung (s.

Beilage: 6. „Westliche" Lesarten in P^{66}, meist Übereinstimmungen von P^{66} mit D gegen ℵ/B S. 234f.; 7. Lesarten in P^{66}, die selten bezeugt sind S. 235f.).

Es darf also angenommen werden, daß für P^{66} im wesentlichen die gleichen Merkmale gelten, welche die Eigenart des Codex Sinaiticus ausmachen. Nun wird aber niemand vom Sinaiticus, bei dem das zweite und das dritte Merkmal noch viel stärker als bei dem Papyrus Bodmer II hervortreten, behaupten wollen, er nehme eine „position intermédiaire" unter den Großhandschriften ein und biete eine „Variantenmengung" der Zeit *vor* der angenommenen Rezensionsarbeit des 4. Jahrhunderts. Das gleiche darf wohl auch für P^{66} gelten; auch er wird seiner ursprünglichen Gestalt nach als Zeuge des „ägyptischen" Textes anzusehen sein, der nachträglich der Beeinflussung vonseiten der „westlichen" Textform ausgesetzt war[9]. Dabei läßt sich eindeutig nachweisen, daß die Durchdringung mit „westlichen" Lesarten in P^{66} noch nicht so weit fortgeschritten ist wie beim Sinaiticus (s. Beilage: 4. Übereinstimmungen von P^{66} mit B gegen ℵ S. 230ff.; 5. Besondere Übereinstimmungen von P^{66} mit B S. 233).

b. Untersuchung der in P^{66} angebrachten Korrekturen

Von den überaus zahlreichen, in P^{66} angebrachten Korrekturen war schon die Rede[10]. Auch sie ermöglichen einen Einblick in die Vorgeschichte des Textes. Allerdings ist eine solche Untersuchung mit erheblich größeren Schwierigkeiten verbunden als die vorhin angestellte, wie sofort ersichtlich wird. Aufs ganze gesehen, lassen sich die Korrekturen in zwei große Gruppen einteilen: 1. Es können solche Verbesserungen festgestellt werden, mit denen der Schreiber den von ihm selbst angerichteten Schaden beheben will. 2. Es lassen sich ebenso aber auch Berichtigungen ausfindig machen, die nach einer anderen Textvorlage vorgenommen worden sind[11]. Es ist leicht einzusehen, daß hier nur die letzteren in Betracht kommen; aber ebenso schwierig ist es auch, diese von den zuerst genannten abzugrenzen. Deshalb sind hier nur solche Korrekturen zu berücksichtigen, bei denen die größtmögliche Wahrscheinlichkeit besteht, daß sie den Text der Vorlage von P^{66} durch einen anderen Text verdrängen wollen.

Bei solchen Überarbeitungen kann in der Hauptsache eine doppelte Tendenz festgestellt werden:

---

[9] Siehe A. F. J. Klijn, Papyrus Bodmer II (John 1—14) and the Text of Egypt: NTSt 3 (1957) S. 327—334.

[10] Siehe S. 215.

[11] E. Vogt SJ, Papyrus Bodmer P^{66}: Jo 1—14 ca. 200 p. Chr.: Bib 38 (1957) S. 109, meint, daß der Codex „post scriptionem cum alio codice (simili codici S) collatum esse".

(1) Der „westliche" Text tritt an die Stelle des „ägyptischen" Textes.

11,33 stand ursprünglich in P^{66} ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτον, wie es dem Text des Sinaiticus, des Vaticanus und der meisten Großhandschriften entspricht. Dieser Satz wurde getilgt und durch den von P^{45} D Θ λ al. vertretenen Wortlaut: ἐταράχθη τῷ πνεύματι ὡς ἐμβριμώμενος ersetzt. Von der verdrängten Lesart sind das getilgte σατο (von ἐνεβριμήσατο) und das belassene αυτον (von ἑαυτόν) jeweils am Anfang der Zeile noch deutlich zu lesen. Zweifellos handelt es sich bei der eingedrungenen Variante um eine sekundäre Texterleichterung, wobei ἐταράχθη τῷ πνεύματι aus Jo 13, 21 sich anbot. Wichtig erscheint, daß an dieser Stelle genau beobachtet werden kann, wie in P^{66} die ursprünglich vorhandene, „ägyptische" Lesart durch die spätere „westliche" Variante verdrängt wird.

12,47 liegt ein ähnlicher Fall vor. Ursprünglich stand in P^{66} zu lesen: καὶ ἐάν τίς μου ἀκούσῃ τῶν ῥημάτων καὶ μὴ φυλάξῃ, ἐγὼ οὐ κρίνω αὐτόν. Dieser Wortlaut ist der gleiche, wie man ihn im Sinaiticus, im Vaticanus und bei der Mehrzahl der Handschriften antrifft. Nachträglich wurde μή getilgt — entsprechend dem Text des Cantabrigiensis und des Codex Koridethi[12].

(2) Der „ägyptische" Text tritt an die Stelle des „westlichen" Textes. Ebenso aber läßt sich der umgekehrte Vorgang beobachten, daß nämlich die ursprünglich in P^{66} vorhandene „westliche" Lesart durch den „ägyptischen" Text verdrängt wird. Ich greife folgende Beispiele heraus:

6,5 ist die ursprüngliche Wortfolge ὁ ὄχλος πολύς — so der Sinaiticus, der Cantabrigiensis, der Codex Koridethi und die lateinischen Zeugen. Unter Tilgung des Artikels ist diese nachträglich in πολὺς ὄχλος abgeändert worden, welche Lesart vom Vaticanus und den meisten griechischen Handschriften geboten wird.

7,40 las P^{66} ursprünglich mit ℵ* D Θ al: ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν ἀκούσαντες αὐτοῦ τῶν λόγων τούτων ἔλεγον. Später ist αὐτοῦ getilgt worden — entsprechend dem Wortlaut des Vaticanus und der meisten griechischen Zeugen.

---

[12] Die Auslassung wird ebenfalls von 0124. 1241. und einigen anderen Handschriften bezeugt.

8,53 lautete die an Jesus gerichtete Frage der Juden ursprünglich: μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ, ὅτι ἀπέθανεν... Das vom Cantabrigiensis und dem altlateinischen Codex Vercellensis bezeugte ὅτι soll auf Grund der nachträglichen Hinzufügung zweier Sigma über der Zeile als ὅστις gelesen werden, wie es vom Sinaiticus, dem Vaticanus und den meisten griechischen Zeugen vertreten wird.

9,18 ist das ursprüngliche οὗ (= D X 544. al.) durch Hinzufügung von οτ über der Zeile zu ὅτου ergänzt; ὅτου wird vom Sinaiticus, dem Vaticanus und den meisten Griechen bezeugt.

12,19 ist das ursprüngliche αὐτούς — so der Cantabrigiensis, einige Minuskeln und von den Altlateinern der Codex Vercellensis, der Colbertinus und der Palatinus — durch Hinzufügung eines ε über der Zeile zu ἑαυτούς umgewandelt — gemäß dem vom Sinaiticus, dem Vaticanus und den meisten griechischen Großhandschriften bezeugten Wortlaut.

14,4 stand urprünglich in P^{66}: καὶ ὅπου ὑπάγω οἴδατε, καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε. Dieser vom Alexandrinus, dem Cantabrigiensis, der Lake-Gruppe, der Ferrar-Gruppe und den Lateinern vertretene Wortlaut wurde nachträglich durch Tilgung von καί und οἴδατε zu: καὶ ὅπου ὑπάγω, οἴδατε τὴν ὁδόν, dem von Sinaiticus, dem Vaticanus u. a. bezeugten Text, korrigiert.

Diese Beobachtungen weisen in die gleiche Richtung wie der vorhin angestellte Vergleich des P^{66} mit dem Sinaiticus: Man sieht, wie in den ursprünglich „ägyptischen" Text nachträglich „westliche" Lesarten eindringen, zugleich aber auch, wie beide Textformen miteinander im Kampfe liegen.

III. Die Bedeutung des Papyrus Bodmer II für die Textgeschichte des Johannes-Evangeliums

Auf Grund solcher Untersuchungen kann die Bedeutung des Papyrus Bodmer II für die Textgeschichte des Johannes-Evangeliums in folgenden Punkten dargelegt werden:

1. Sie ergibt sich aus dem Alter und dem Umfang der Handschrift. Während bisher aus dem 2. und 3. Jahrhundert nur geringe Reste von Papyrustexten des Johannes-Evangeliums bekannt waren, liegen in P^{66} nunmehr 14 Kapitel des 4. Evangeliums vor aus einer Zeit, die immerhin rund 200 Jahre vor der ältesten Großhandschrift anzusetzen sein wird.

2. An zweiter Stelle muß verzeichnet werden, daß P^{66} einen Text bietet, der im wesentlichen mit dem unserer Ausgaben übereinstimmt. Diese erstaunliche Tatsache lehrt nicht nur, daß wir unser Neues Testament mit dem großen Vertrauen zur Hand nehmen können, tatsächlich den im wesentlichen unversehrten Text zu besitzen; sie zeigt zugleich, daß die Forschung seit dem letzten Jahrhundert auf dem richtigen Wege ist.

3. Weit davon entfernt, dem Erforscher der außerordentlich verwickelten Textgeschichte der Evangelien eine Lösung an die Hand zu geben, scheint der Papyrus Bodmer II auf den ersten Blick die bereits vorhandenen Schwierigkeiten noch zu vermehren. Denn wer hätte vermutet, daß eine um 200 in Ägypten entstandene Handschrift im wesentlichen die gleichen Eigenheiten aufweist, wie sie der um rund 200 Jahre jüngere Sinaiticus zeigt? Wer hätte insbesondere annehmen können, daß bereits in so früher Zeit die beiden Formen des „ägyptischen" und des „westlichen" Textes nebeneinander bestehen und sich gegenseitig durchdringen? — Doch lehrt die Handschrift zum mindesten — und das ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung — die Dinge klarer sehen, als es bisher möglich war. Man weiß nun mit Sicherheit, daß der sog. ägyptische oder neutrale Text, wie ihn in der Hauptsache der Sinaiticus und der Vaticanus vertreten, bereits vor 200 existiert und kann nicht mehr behaupten, er sei das Produkt einer Rezensionsarbeit erst des 4. Jahrhunderts und somit jünger als der „westliche" Text[13]. Man hat damit zu rechnen, daß der sog. westliche Text schon in so früher Zeit in Ägypten vorhanden ist und in den dort verbreiteten „neutralen" Text eindringt.

4. Mit der merkwürdigen Erscheinung, daß in P^{66} „westliche" Lesarten in solch reichem Maße in den „ägyptischen" Text eindringen, hängt wohl aufs engste zusammen, daß eine innige Beziehung zwischen dem Papyrus und der lateinischen Überlieferung festgestellt werden kann. — Wiederum weist die Handschrift nur in die Richtung, in der die Lösung dieser für die Textgeschichte sehr bedeutsamen Frage zu suchen ist. Man hat anzunehmen, daß schon um 200 in Nordafrika eine lateinische Übersetzung der Evangelien vorhanden ist, die einen nicht geringen Einfluß auf den griechischen Text auszuüben beginnt. Damit zeichnet sich eine Entwicklung ab, die etwa 200 Jahre später im Sinaiticus noch weitaus stärker ausgeprägt ist.

---

[13] Siehe J. Schmid, Der Papyrus Bodmer II: BiKi 12 (1957) S. 70.

Beilage: Listen

1. Übereinstimmungen von P^{66} mit ℵ B.

	P^{66} / ℵB	andere Zeugen
1,18	μονογενὴς θεός c. ℵ B C L al. Ir Or	μονογενὴς υἱός A X Γ Δ Λ Π al. lat sy
1,27	om. ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν c. ℵ B C* L al.	add. A X Γ Δ (Θ) 28. 213. al. lat^{pler}
1,51	om. ἀπ' ἄρτι c. ℵ B L a b ff^2 l vg	add. plur.
2,10	om. τότε c. ℵ* B L W al. a c ff^2 l q Tat^{ar}	add. plur.
3,16	om. αὐτοῦ c. ℵ* B W	add. plur.
3,34	om. ὁ θεός 2^0 c. ℵ B C L W 1. 33. b c l	add. plur.
4,5	add. τῷ c. ℵ B	om. plur.
4,15	διέρχωμαι c. ℵ* B	ἔρχωμαι plur.
4,26	ἅπαντα c. ℵ B C* al.	πάντα plur.
5,3	om. ἐκδεχομένων τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν c. ℵ A B C L al.	add. E F G H Θ al. lat.
5,4	om. v. c. ℵ B C D W 33. 157. f l q sy^c	add. E F G H Θ al.
5,12	om. οὖν c. ℵ B D al. vet-lat	add. plur.
6,3	om. ὁ c. ℵ* B D	add. plur.
6,7	add. ὁ c. ℵ B D	om. plur.
6,9	om. ἕν c. ℵ B D L 472. al. a b e l sy^c	add. plur.
6,69	ὁ ἅγιος c. ℵ B C D L al.	ὁ υἱός plur.
7,32	> οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι c. ℵ B D G K X Π al. e f ff^2 sy^c	> οἱ φαρισαῖοι καὶ οἱ ἀρχιερεῖς C E F L al.
8,39	ἐστε c. ℵ B D L T ff^2 vg	ἦτε C E F G H K Θ al.
8,48	om. οὖν c. ℵ B C D L X al. vet-lat	add. E F G H al.
8,59	om. καὶ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο καὶ παρῆγεν οὕτως c. ℵ* B D Θ* al. lat^{pler} sy^s	add. A C L X Γ al. f q r sy^p (cf. Lk 4, 30)
9,4	ἡμᾶς 1° c. ℵ* B D W al.	ἐμέ C E F G H Θ al. lat sy
9,11	add. ὅτι c. ℵ B C L T al.	om. D E F G H Θ al.
	om. τὴν κολυμβήθραν τοῦ c. ℵ B C D L T Θ al.	add. A Γ Δ Λ Π al.
9,14	ἐν ᾗ ἡμέρᾳ c. ℵ B C L T al.	ὅτε A D E F G H Γ Δ Θ al.
9,17	> τὶ σύ c. ℵ B C L T Z al.	> σὺ τί E F G H Θ al.
9,20	add. οὖν c. ℵ B 565.	om. D G L Θ al.
9,23	ἐπερωτήσατε c. ℵ B al.	ἐρωτήσατε E F G H Θ al. ἐρωτᾶτε D
9,24	> οὗτος ὁ ἄνθρωπος c. ℵ B C L al.	> ὁ ἄνθρωπος οὗτος D E F G H al.
9,31	om. δέ c. ℵ B D G L al vet-lat Tat	add. C E F al.
9,35	τοῦ ἀνθρώπου c. ℵ B D sy^s	τοῦ θεοῦ c. E F G H Θ al. lat
10,14	καὶ γινώσκουσίν με τὰ ἐμά c. P^{45} ℵ B D W lat sy^s Tat	καὶ γινώσκομαι ὑπὸ τῶν ἐμῶν E F G H Θ al.

	P^{66} / ℵB	andere Zeugen
11,19	om. τὰ περί c. ℵBCDLK al. lat	add. P^{45} EFGH Θ al.
11,30	add. ἔτι c. ℵBCLT al.	om. P^{45} DEFGH Θ al.
11,53	ἐβουλεύσαντο c. P^{45} ℵBD Θ al.	συνεβουλεύσαντο plur.
12,1	om. ὁ 2° c. ℵB al.	add. DGL al.
12,4	δέ c. ℵB al.	οὖν DEFGH Θ al. lat
12,9	add. ὁ 1° c. ℵBCLTZ al.	om. DEFG Θ al.
12,13	ὑπάντησιν c. ℵBCTZ al.	συνάντησιν DGL al. ἀπάντησιν AK al.
12.23	ἀποκρίνεται c. ℵBCLTZ al.	ἀπεκρίνατο DEFG al. ἀπεκρίθη Θ φ
12,25	ἀπολύει c. ℵBCLTZ al.	ἀπολέσει DEFG Θ al. lat
12,26	› ἐμοί τις διακονῇ c. ℵBCLTZ al.	› ἐμοὶ διακονῇ τις EFG al. › διακονῇ ἐμοί τις D Θ 33. al.
12,36	om. ὁ c. ℵBDL 4.	add. plur.
12,41	ὅτι c. ℵBCLTZ al.	ὅτε DEFG Γ Δ Λ Π al. lat^{pler} sy
12,50	› ἐγὼ λαλῶ c. BCLTZ al.	› λαλῶ ἐγώ EFGH Θ al. λαλῶ Dae
13,6	om. ἐκεῖνος c. ℵB b Or	add. DEFG Θ al. simon petrus lat^{pler}
13,14	om. πόσῳ μᾶλλον c. ℵBCEFGHLTZ al.	add. D Θ al. vet-lat
13,31	om. ὁ c. ℵB al.	add. plur.
13,32	om. εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ c. ℵBCDXW al. abe ff^2 l sy^s Tat	add. EFGH Θ al.
14,9	om. καί 2° c. ℵBCL al. lat	add. DEFGH Θ al.
14,15	τηρήσετε c. ℵBCLTZ al.	τηρήσατε DEFGH Θ al.

2. *Übereinstimmungen von P^{66} mit ℵ gegen B.*

	P^{66} / ℵ	B mit anderen Zeugen
1,3	οὐδέν c. ℵ* D λ 71. Or al.	οὐδὲ ἕν plur.
1,19	om. πρὸς αὐτόν c. ℵEFGH al. lat	add. plur.
3,25	μετὰ Ἰουδαίων c. ℵ* G Θ Π 565. al. lat	μετὰ Ἰουδαίου plur.
5,25	ἀκούσωσιν c. ℵ* LΨ 0141. 33. 69. 565. al.	ἀκούσουσιν B al. ἀκούσονται EFGH al.
6,3	ἐκαθέζετο c. ℵD φ	ἐκάθητο plur.
6,66	add. οὖν c. ℵD Θ b c d f ff^2 l Tat	om. plur.
6,71	› αὐτὸν παραδιδόναι c. ℵEFGHK al. add. ὅν c. ℵEFGHK al.	› παραδιδόναι αὐτόν plur. om. BC* DL al.
7,1	om. καί (ad init. v.) c. ℵ C^{corr} DX al. abcef ff^2 l sy Tat^{tos}	add. plur.
7,9	αὐτός c. ℵD* KLNXW Π λ 213. 565. 1241. al. b l vg	αὐτοῖς plur.
7,12	ἐν τῷ ὄχλῳ c. ℵD 33. lat sy om. δέ c. ℵDEFGHK al. beq r^1	ἐν τοῖς ὄχλοις plur. add. BCL Θ al. lat^{pler} sy
7,19	δέδωκεν c. ℵCEFGK Θ al.	ἔδωκεν BDH al.

	P66 / ℵ	B mit anderen Zeugen
7,29	add. δέ c. ℵ D N X λ 33. 213. 565. 1241. al. b c d f ff² r sy Tat^{ned}	om. plur.
7,32	add. δέ c. ℵ D c d e Tat^{or} arm	om. plur.
7,36	om. με 2⁰ c. plur.	add. B G 565. al. sy
7,40	om. ὅτι c. ℵ C E F G H K Θ al.	add. B D X
7,42	› ὁ χριστὸς ἔρχεται c. plur.	› ἔρχεται ὁ χριστός B L al.
7,52	› ὁ προφήτης ἐκ τῆς Γαλιλαίας c. ℵ D E F G H K W Θ al.	› ἐκ τῆς Γαλιλαίας προφήτης B C L al.
8,16	ἀληθής c. ℵ E F G H K Θ al.	ἀληθινή c. B C D L al.
8,28	om. μου c. plur.	add. B E F G L K al.
8,38	ἑωράκατε c. ℵ* D E F G H Ψ 579. al. lat sy^{sp} sa	ἠκούσατε B C L Θ al.
8,55	ὑμῶν c. ℵ C E F G H L Z al.	ὑμῖν B D Θ al.
9,4	ἡμᾶς 2⁰ c. ℵ* L W al.	με plur.
9,6	ἐπέχρισεν c. ℵ D E F G H Θ al. Ir^{lat}	ἐπέθηκεν B 1093. al.
9,9	add. δέ c. ℵ* φ 33. al. om. ὅτι 1⁰ c. ℵ E F G H W al. a b c e ff² l r Tat$^{pers\ ven}$	om. B C* D E F G Θ al. add. plur.
9,10	add. οὖν 2⁰ c. ℵ C D Θ al.	om. B E F G H al.
9,27	› μαθηταὶ αὐτοῦ c. ℵ C L al.	› αὐτοῦ μαθηταί B E F G H Θ al.
9,31	› ἁμαρτωλῶν ὁ θεός c. ℵ C E F G H al.	› ὁ θεὸς τῶν ἁμαρτωλῶν B D Θ al. a e
9,32	ἤνοιξεν c. ℵ A D E H G al.	ἠνέῳξεν plur.
10,7	add. ὅτι c. ℵ D E F H Θ al.	om. B C G L 700. al.
10,12	add. δέ c. ℵ D X Δ Θ Ψ φ 579. 1170. 1241. vet-lat Tat	om. plur.
10,15	δίδωμι c. P^{45} ℵ* D W Tat	τίθημι plur.
10,16	γενήσεται c. ℵ* E F G H al.	γενήσονται P^{45} B C D al.
10,28	ἁρπάσῃ c. ℵ D L al.	ἁρπάσει plur.
10,40	ἔμεινεν c. P^{45} ℵ D C E F G H Θ al.	ἔμεινεν B vet-lat
12,13	add. λέγοντες c. ℵ A D K Q X Π 053. λ φ 213. 565. al. a ff² sy$^{s\ p}$	om. plur.
12,32	πάντα c. ℵ* (D) lat	πάντας plur.
12,40	ἐπήρωσεν c. ℵ W 1355. al.	ἐπώρωσεν B C L Θ al. πεπώρωκεν E F G H al.
12,43	ὑπέρ c. ℵ L V W X λ φ 33. 565. 579. al.	ἤπερ plur.
13,8	› αὐτῷ Ἰησοῦς c. ℵ F M W Θ al. c f sy	› Ἰησοῦς αὐτῷ plur.
13,9	› Σίμων Πέτρος c. plur.	› Πέτρος Σίμων B W Πέτρος D al.
13,15	δέδωκα c. ℵ A K M Π Ψ 053. λ φ 28. 33. 213. 700. 1241. al.	ἔδωκα plur.
13,18	μετ' ἐμοῦ c. ℵ A D E F G H W Θ φ 33. 565. al.	μου B C L 127. 249. al.

	P^{66} / ℵ	B mit anderen Zeugen
13,19	πιστεύσητε c. ℵ D E F G H Θ al.	πιστεύητε B C
13,22	add. οὖν c. ℵ* D E F G H Θ al. lat^{pler}	om. B C al. c
13,23	add. δέ c. ℵ D E F G H Θ al.	om. B C* al. sy^{s}
13,25	ἐπιπεσών c. ℵ* A D E F G H Θ λ φ 565. al. add. οὖν c. ℵ D L M X 0141. λ φ 33. 213. 1241. al. lat	ἀναπεσών B C L al. om. B C al.
13,26	om. οὖν c. ℵ A D Γ Λ Π al. lat ἐπιδώσω c. ℵ D E F G H Θ al. om. λαμβάνει καί c. ℵ* A D E F G H W Θ φ 33. 565. al. lat	add. plur. δώσω B C al. add. B C L al.
13,33	om. ὅτι c. ℵ* D V W 579. vet-lat vg	add. plur.
13,36	add. αὐτῷ c. ℵ D E F G H W al.	om. B C* L al.
13,37	ἀπολουθῆσαι c. plur. › ὑπὲρ σοῦ τὴν ψυχήν μου c. ℵ X W 213. al.	ἀκολουθεῖν B C* al. › τὴν ψυχήν μου ὑπὲρ σοῦ plur.
14,5	δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι c. (ℵ) E F G H Θ al.	οἴδαμεν τὴν ὁδόν plur.
14,7	ἐγνώκατε c. ℵ D* al. vet-lat γνώσεσθε c. ℵ D* al. add. καί c. ℵ D E F G H Θ al. add. αὐτόν 2^{0} c. plur.	ἐγνωκεῖτε plur. ἂν ᾔδειτε B C* 565. al. om. B C L al. om. B C* al.
14,10	λαλῶ c. ℵ E F G H Θ al. lat	λέγω B C L al.
14,11	αὐτά c. plur. om. μοι c. ℵ C D L al.	αὐτοῦ B add. B E F G H Θ al.
14,13	αἰτήσητε c. plur.	αἰτῆτε B
14,19	ζήσεσθε c. ℵ D E F G H Θ al.	ζήσετε B L al.
14,20	› γνώσεσθε ὑμεῖς c. plur.	› ὑμεῖς γνώσεσθε B L al.
14,22	add. καί c. plur.	om. B D Θ al. lat sy

3. *Besondere Übereinstimmungen von P^{66} mit ℵ.*

	P^{66} / ℵ	andere Zeugen
1,33	ἐν τῷ ὕδατι c. ℵ λ al.	om. τῷ plur.
1,47	ὁ Ἰησοῦς c. ℵ al.	om. ὁ plur.
1,50	μείζονα c. ℵ 1093. al.	μείζω plur.
2,12	ἀδελφοὶ αὐτοῦ c. ℵ al.	om. αὐτοῦ plur.
2,13	add. δέ (ℵ δέ statt καί)	om. plur.
4,30	add. οὖν c. ℵ N W Λ λ φ 565. 700. al.	om. plur.
6,7	add. οὖν (ℵ* οὖν statt αὐτῷ)	om. plur.
6,37	ἐμέ c. ℵ E K T Δ Θ 047. al.	με plur.
6,40	add. ἐν c. ℵ D al.	om. B C E F G H Θ al.
6,64	τίς ἦν ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι c. ℵ a e q	τίς ἐστιν ὁ παραδώσων αὐτόν plur.
7,3	› οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ πρὸς αὐτόν c. ℵ 28. al.	› πρὸς αὐτόν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ plur.

	P^{66} / ℵ	andere Zeugen
7,13	> περὶ αὐτοῦ ἐλάλει c. ℵ 544. q	> ἐλάλει περί αὐτοῦ plur.
7,17	om. τοῦ c. ℵ D	τοῦ θεοῦ plur.
7,23	add. ὁ 3⁰ c. ℵ Θ Π^{corr}	om. plur.
7,28	ἀληθής c. ℵ 544.	ἀληθινός plur.
7,29	ἀπέσταλκεν c. ℵ D 131.	ἀπέστειλεν plur.
7,31	> πολλοὶ δὲ ἐπίστευσαν ἐκ τοῦ ὄχλου c. ℵ D	> ἐκ τοῦ ὄχλου δὲ πολλοὶ ἐπίστευσαν B C L al.
7,32	> ταῦτα περὶ αὐτοῦ c. ℵ Θ	> περὶ αὐτοῦ ταῦτα plur.
7,39	ἔλεγεν c. ℵ c ff² q HIL	εἶπεν plur.
7,45	λέγουσιν c. ℵ e r	εἶπον plur.
7,50	εἶπεν c. ℵ f (q)	λέγει plur.
8,23	ἔλεγεν οὖν c. ℵ* 1574. r¹	καὶ ἔλεγεν plur.
8,24	om. οὖν c. ℵ 348. 543. a e sy	add. plur.
10,7	om. πάλιν c. ℵ* W 565. al. e ff² r	add. plur.
10,24	εἶπε c. ℵ* 1582. al.	εἶπον plur.
10,25	om. αὐτοῖς c. ℵ* D	add. plur.
11,14	om. ὁ c. ℵ*	add. plur.
12,18	> αὐτὸν τοῦτο c. ℵ	> τοῦτο αὐτόν plur.
14,6	om. ὁ c. ℵ C* L	add. plur.

4. Übereinstimmungen von P^{66} mit B gegen ℵ.

	P^{66} / B	ℵ mit anderen Zeugen
1,4	ἦν 1⁰ c. plur.	ἐστιν ℵ D Ir vet-lat sy^{c}
1,17	add. Χριστοῦ c. plur.	om. ℵ Tat
1,21	αὐτόν c. plur.	πάλιν ℵ c (W a b e ff² l r)
1,34	ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ c. plur.	ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ ℵ* al. e sy^{cs} (electus filius a [b ff²])
1,41	πρῶτον c. plur.	πρῶτος ℵ* al.
1,49	add. αὐτῷ c. plur.	om. ℵ 053. c Tat$^{ven(tos)}$
2,15	τὰ κέρματα c. B L X W 33. b q arm	τὸ κέρμα plur.
3,5	τοῦ θεοῦ c. plur.	τῶν οὐρανῶν ℵ* 472. e
3,8	om. τοῦ ὕδατος καί c. plur.	add. ℵ a b e ff² r sy^{cs}
3,20	καὶ οὐκ - φῶς c. plur.	om. ℵ 053. 1093. al. c
3,31	add. ἐπάνω πάντων ἐστιν c. plur.	om. ℵ* D 565. a b c ff² l r sy^{s}
4,1	κύριος c. plur.	Ἰησοῦς ℵ D Λ Θ 565. al. lat^{pler} sy^{cp}
4,9	add. οὐ γὰρ συνχρ. Ἰουδ. Σαμ. c. plur.	om. ℵ* a b c
4,11	add. οὖν c. plur.	om. ℵ D W a b e ff² l r sy
4,14	om. ἐγώ 2⁰ c. plur.	add. ℵ D al. lat
4,17	ἔχω 2⁰ c. plur.	ἔχεις ℵ D b c e ff² l r
	> οὐκ ἔχω ἄνδρα c. plur.	> ἄνδρα οὐκ ἔχω ℵ C* D al.
4,24	add. αὐτόν c. plur.	om. ℵ* D* ff²
	> δεῖ προσκυνεῖν c. plur.	> προσκυνεῖν δεῖ ℵ* D a r

	P66 / B	ℵ mit anderen Zeugen
4,54	add. δέ c. B C* G al.	om. ℵ D E F Θ al.
5,2	ἐπὶ τῇ προβατικῇ c. B C E F G H al.	om. ἐπὶ τῇ ℵ* al. c vgclem
	βηδσαιδα c. B W vg	βηθζαδα c. ℵ L 33. e l
5,5	add. τις c. plur.	om. ℵ D a b ff² l q
5,9	add. εὐθέως c. plur.	om. ℵ* D W al.
5,15	ἀνήγγειλεν c. B E F G H Θ al.	εἶπεν ℵ C al.
5,18	add. οὖν c. plur.	om. ℵ D al.
5,19	> ὁμοίως ποιεῖ c. plur.	> ποιεῖ ὁμοίως ℵ D vet-lat
5,25	add. καὶ νῦν ἐστιν c. plur.	om. ℵ* a b T E
5,32	οἶδα c. plur.	οἴδατε ℵ D a e q syc
5,36	μείζων c. A B E F G M N W al.	μείζω ℵ C D al.
5,44	om. θεοῦ c. B W a b Or	add. plur.
6,2	ἐθεώρουν c. (A) B D L N (W) (Θ) Ψ 053. (φ) al.	ἑώρων ℵ E F G al.
6,3	ἀνῆλθεν c. plur.	ἀπῆλθεν ℵ* D 565. al. a ff²
6,11	εὐχαριστήσας c. plur.	εὐχαρίστησεν καί ℵ D vet-lat
6,36	add. με c. plur.	om. ℵ A a b c q sycs
6,37	add. ἔξω c. plur.	om. ℵ* D a b e sycs
6,38	ποιῶ c. plur.	ποιήσω ℵ D L* al.
6,39	add. τοῦτο - πεμψ. με c. plur.	om. ℵ* C al.
	om. ἐν c. B C E F G H Θ al.	add. ℵ D al.
6,42	add. καὶ τὴν μητέρα c. plur.	om. ℵ* W b sycs
	om. οὗτος 2⁰ c. B C D L T W a ff² sycs	add. plur.
6,46	πατέρα 2⁰ c. plur.	θεόν ℵ* D a b e r
6,51	τούτου τοῦ c. plur.	τοῦ ἐμοῦ ℵ a e r sys
	ζήσεται c. B C E F G H λ φ al.	ζήσει plur.
	add. καί c. plur.	om. ℵ a b r
	add. δέ c. plur.	om. ℵ* D al. a b r sycs Tat
6,55	ἀληθής c. B C L al.	ἀληθῶς (ℵ*) E F G H Θ al. lat
6,66	add. ἐκ c. B G T λ 33. 124. 213. 565. al. a b f q	om. plur.
6,71	Ἰσκαριώτου c. B C L al.	ἀπὸ Καρυώτου ℵ* Θ 13. 69. 124. (e)
7,3	add. σοῦ 2⁰ c. plur.	om. ℵ D G U al. b c e ff² l q sy Tattos
7,5	add. οὖν c. plur.	om. ℵ D al. e sy
7,8	οὔπω c. B E F G H W Θ λ φ 33. al. f q	οὐκ ℵ D al. a b c e ff² vg sycs Tat
7,9	add. δέ c. plur.	om. ℵ D Θ al. lat sy
7,10	add. ὡς 2⁰ c. plur.	om. ℵ D al. a b c r sycs
7,26	μὴ πότε c. plur.	μήτι ℵ D latpler
7,27	add. δέ c. plur.	om. ℵ e
7,29	παρ' αὐτοῦ c. plur.	παρ' αὐτῷ ℵ Θ e sycs TE
7,31	ἐποίησεν c. plur.	ποιεῖ ℵ D Θ lat

	P^{66} / B	ℵ mit anderen Zeugen
7,35	add. ἡμεῖς c. plur.	om. ℵ D al. lat^{pler}
7,37	ἔκραξεν c. plur.	ἔκραζεν ℵ D Θ al.
	add. πρός με c. plur.	om. ℵ* D b e
7,39	add. ἅγιον c. plur.	om. ℵ Θ al. lat^{pler}
7,41	οἱ δέ c. B C U T Z Θ al.	ἄλλοι ℵ D E F G H al.
7,46	om. λαλεῖ c. plur.	add. ℵ* D al. c sy Γat$^{ned\ ven\ tos}$
7,47	add. οὖν c. plur.	om. ℵ D al. vet-lat sy
8,14	add. δέ c. plur.	om. ℵ F H al.
	ἤ c. plur.	καί ℵ E F G H L al. vet-lat Tat
8,16	add. πατήρ c. plur.	om. ℵ* D sy^{cs}
8,24	om. μοι c. plur.	add. ℵ D Θ e
8,27	om. τὸν θεόν c. plur.	add. ℵ* D al. lat
8,35	add. ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα c. plur.	om. ℵ X W Γ al.
8,38	om. μου c. B C L al.	add. ℵ E F G H Θ al. vet-lat
	om. ὑμῶν c. B L T W al. Or	add. ℵ C D E F G H Θ al. sy^{s}
8,42	om. οὖν c. B C E F G H Θ al. a b c e ff^{2}	add. ℵ D
8,48	add. σύ c. plur.	om. ℵ* λ 543. al. Or
9,19	add. λέγοντες c. plur.	om. ℵ* W vet-lat sy^{p}
9,38	add. v. c. plur.	om. v. ℵ* W al. b
9,40	add. ταῦτα c. plur.	om. ℵ* D al. lat sy^{s}
10,8	add. πρὸ ἐμοῦ c. B C D Θ al.	om. ℵ E F G H al. lat sy
10,11	τίθησιν c. plur.	δίδωσιν P^{45} ℵ* D lat^{pler} sy^{s}
10,20	δέ c. plur.	οὖν ℵ* D al.
10,22	τότε c. B C L al.	δέ ℵ A D E F G H al.
	add. τοῖς c. B C L al.	om. P^{45} ℵ D E F G H al.
10,23	add. τοῦ c. B L Θ al.	om. ℵ D E F G H al.
10,29	add. μου 1^{0} c. plur.	om. ℵ* vet-lat sy^{s} Tat
10,34	add. ὑμῶν c. plur.	om. P^{45} ℵ D P Θ al. vet-lat
10,36	add. τοῦ c. plur.	om. ℵ D E F G al.
10,39	add. πάλιν c. plur.	om. P^{45} ℵ* D al. lat
10,40	add. εἰς τὸν τόπον c. plur.	om. ℵ* 213. 245.
	πρῶτον c. plur.	πρότερον c. P^{45} ℵ Θ al. vet-lat
11,1	om. τῆς 2^{0} c. plur.	add. ℵ D
11,12	> οἱ μαθηταὶ αὐτῷ c. B C* Θ al.	> αὐτῷ οἱ μαθηταί ℵ D al.
11,25	om. δέ c. plur.	add. ℵ* Θ al.
11,44	om. καί (ad init. v.) c. plur.	add. P^{45} ℵ E F G H Θ al.
	add. αὐτόν c. P^{45} B C L al.	om. ℵ D E F G H al.
11,50	add. ὑμῖν c. P^{45} B D al. vet-lat	om. ℵ
12,15	θυγατήρ c. plur.	θυγάτερ ℵ E F G H Θ al.
12,29	add. καί c. plur.	om. ℵ D λ al.
13,6	om. καί c. B D L vet-lat	add. ℵ C E F G H Θ al.
13,10	add. εἰ μὴ τοὺς πόδας c. plur.	om. ℵ c Or TE

	P^{66} / B	ℵ mit anderen Zeugen
13,11	add. ὅτι c. plur.	om. ℵ E F G Θ al.
13,18	om. γάρ c. plur.	add. ℵ A K Π 13. 28. 69. 124. al. c l q r sy
	ἐπῆρεν c. plur.	ἐπῆρκεν ℵ W Θ al.
13,25	add. οὕτως c. B C E F G H al.	om. ℵ D W al. lat sy
13,26	om. ἐγώ c. plur.	add. ℵ D φ al.
13,37	add. κύριε c. plur.	om. ℵ * 065. al. vg sy^s
14,5	om. καί c. B C D L al.	add. ℵ E F G H Θ al. lat
14,14	add. τοῦτο c. A B L al. lat	om. plur.

5. *Besondere Übereinstimmungen von P^{66} mit B.*

	P^{66}/B	andere Zeugen
3,27	οὐδὲ ἕν c. B 472.	οὐδέν plur.
4,54	add. δέ c. B C* G W al.	om. plur.
5,47	πιστεύετε c. B al.	πιστεύσετε plur.
6,52	add. αὐτοῦ c. B T 1424. al. lat sy	om. plur.
6,53	om. ὁ c. B	add. plur.
7,3	> σοῦ τὰ ἔργα c. B	> τὰ ἔργα σοῦ plur.
7,39	πιστεύσαντες c. B L al.	πιστεύοντες plur.
7,42	οὐχ c. B Θ al.	οὐχί plur.
8,23	> ἐκ τούτου τοῦ κόσμου c. B W al. a b c de f ff^2 l q r aur Tat	> ἐκ τοῦ κόσμου τούτου plur.
8,39	ποιεῖτε c. B 700. ff^2 vg sy^s	ἐποιεῖτε ℵ * D Θ al.
8,42	om. ὁ c. B	add. plur.
9,36	καὶ τίς ἐστιν ἔφη c. B	om. ἔφη plur.
9,41	om. ὁ c. B	add. plur.
10,34	om. ὁ c. B W	add. plur.
10,38	καὶ γινώσκητε c. P^{45} B W Θ al.	καὶ πιστεύσητε ℵ E F G H al. f q vg
11,27	add. πιστεύω c. B*	om. plur.
11,28	εἰπάσα c. B C*	εἰποῦσα plur.
12,4	om. ἐκ c. B L al.	add. plur.
12,12	add. ὁ 1^0 c. B L Θ al.	om. plur.
	add. ὁ 4^0 c. B Θ al.	om. plur.
12,13	ἐκραύγασαν c. B*	ἐκραύγαζον c. E F G H al.
12,22	add. ὁ 1^0 c. B L al.	om. plur.
13,37	add. ὁ c. B al.	om. plur.
14,10	om. ὁ c. B L al.	add. plur.

6. „Westliche" Lesarten in P^{66}, meist Übereinstimmungen von P^{66} mit D gegen ℵ/B.

	P^{66}/D	ℵ/B
1,17	add. δέ c. W vet-lat sy^p	om. plur.
2,15	ὡς φραγέλλιον c. G L X W al. a b ff^2 q vg	om. ὡς plur.
4,29	ὅσα c. D E F G H W al.	ἃ ℵ* B C* a d e q
4,51	ὁ υἱός c. D K L N U Π 33. al. lat sy	ὁ παῖς plur.
5,2	ἡ ἐπιλεγομένη c. D 33. al.	τὸ λεγόμενον ℵ*
6,10	add. οὖν c. D G al. lat	om. ℵ B al.
7,42	om. τοῦ c. D U 565. al.	add. plur.
8,21	add. ὁ Ἰησοῦς 1279. al c ΓΔΛ $Tat^{ar\ pers\ tos}$	om. plur.
8,35	add. δέ c. D Ψ al.	om plur.
8,42	οὐ c. D Θ al. c e f ff^2 l q $Tat^{pers\ ned\ ven}$	οὐδέ plur.
8,44	> ἀλήθεια οὐκ ἐστιν c. D Γ al. (b l r^1)	> οὐκ ἐστιν ἀλήθεια plur.
8,48	> ἡμεῖς ἐλέγομεν c. D L al. aur r^1	> λέγομεν ἡμεῖς plur.
9,12	εἶπαν οὖν c. D vet-lat	καὶ εἶπαν ℵ B C L al.
9,27	om. οὐκ c. 22. b c e ff^2 l vg	add. plur.
	> θέλετε πάλιν c. D W Θ a e r^1	> πάλιν θέλετε plur.
9,28	> ἐκείνου εἶ c. D W Θ al. vet-lat (p)	> εἶ ἐκείνου plur.
9,39	> ἦλθον εἰς τὸν κόσμον τούτον c. D 1321. vet-lat arm Or	> εἰς τὸν κόσμον τούτον ἦλθον plur.
10,3	ὁ θυρουρός c. D	ὁ θυρωρός plur.
10,4	> αὐτοῦ τὴν φωνήν c. D W Θ al. vet-lat (p)	> τὴν φωνὴν αὐτοῦ plur.
10,16	add. δέ c. D al.	om. plur.
10,21	add. δέ c. W Θ al. d sy^c	om. plur.
10,32	> λιθάζετέ με c. A D* al. c (d) f l aur HIL al.	> ἐμὲ λιθάζετε plur.
10,34	add. καὶ εἶπεν c. D	om. plur.
11,7	εἶτα c. P^{45} D (d)	ἔπειτα plur.
11,17	> ἐν τῷ μνημείῳ ἔχοντα c. D L W vet-lat (p)	> ἔχοντα ἐν τῷ μνημείῳ plur.
11,21	add. τόν c. P^{45} D E F G H Θ al.	om. ℵ B C al.
11,28	ταῦτα c. A D Γ Δ Π al.	τοῦτο plur.
	add. ὅτι c. D W al.	om. plur.
11,29	ἔρχεται c. P^{45} D E F G H Θ al. lat (p)	ἤρχετο ℵ B C L al.
11,30	ἀλλά c. D	ἀλλ' plur.
11,32	om. αὐτῷ c. D X 579. al. a p r^1 arm	add. plur
11,33	συνεληλυθότας c. P^{45} (?) D 440. 660.	συνελθόντας plur.
	ἐταράχθη τῷ πνεύματι ὡς ἐμβριμώμενος c. P^{45} D Θ al. d p	ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν plur.
11,37	> εἶπον ἐξ αὐτῶν c. D a c e ff^2	> ἐξ αὐτῶν εἶπαν plur.
11,41	add. αὐτοῦ c. D 33. 1241. al. vet-lat Or	om. plur.

	P^{66} / D	ℵ / B
11,45	ἑωρακότες c. P^{45} D vet-lat (p)	καὶ θεασάμενοι plur.
11,46	ἀπῆλθαν c. D	ἀπῆλθον plur.
11,54	διέτριβεν c. P^{45} D E F G H al. lat	ἔμεινεν plur.
11,57	ἐντολήν c. A D L X Γ Λ Π al. lat	ἐντολάς ℵ B C al.
12,17	ὅτι c. D E* K L Π al. vet-lat sy^p	ὅτε plur.
12,22	om. ἔρχεται 2⁰ c. D E F G H W Θ al. vet-lat	add. (ℵ) A B L al. a c sy^s al.
12,26	> ἐγώ εἰμι c. D W al. vet-lat	> εἰμι ἐγώ plur.
12,30	ἦλθεν c. D lat	γέγονεν plur.
12,31	βληθήσεται c. D Θ al. b e l	ἐκβληθήσεται plur.
12,37	ἐπίστευσαν c. G al. lat	ἐπίστευον plur.
13,2	γενομένου c. D E F G H Θ 33. al. lat	γινομένου ℵ B C L T al.
13,9	om. μου c. D E G H 69. 213. al. a b c d e ff^2 l r q	add. plur.
13,10	add. μόνον c. D Θ sy	om. plur.
13,18	οὓς c. A D E F G H W Θ al. lat	τίνας ℵ B C L T al.
13,22	add. αὐτοῦ c. φ 1241. al. a r^1 sy^s	om. plur.
14,2	> ὑμῖν τόπον c. 1170. lat (exc. q)	> τόπον ὑμῖν plur.
14,4	om. ἐγώ c. D L W X Θ λ φ 565. a b c ff^2 q	add. plur.
14,16	μένῃ c. A D E F G H W Θ λ φ 565. al. vg	ᾖ plur.

7. *Lesarten in P^{66}, die selten bezeugt sind.*

	P^{66}	andere Zeugen
1,22	τίς σὺ εἶ c. E c f r arm Tat^{ven}	om. σύ plur.
1,27	ἱκανός c. 472. ff^2 l (cf. Mt 3, 11 parr)	ἄξιος plur.
1,38	add. αὐτῷ c. C* (?) 1241. lat	om. plur.
1,42	add. οὗτος c. G λ al.	om. plur.
2,17	add. ὅτι c. W X al.	om. plur.
3,15	ἐπ' αὐτῷ c. P^{36} (?) L vg Or	ἐν αὐτῷ B al. εἰς αὐτόν plur.
4,14	om. ἐγώ c. c ff^2 j q r vg^{codd} Tat^{pers}	add. plur.
6,44	add. μου c. G 1675. al. HIL	om. plur.
6,52	> δοῦναι ἡμῖν c. 69. vg^{codd} AU	> ἡμῖν δοῦναι plur.
6,69	ὁ Χριστὸς ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ c. sa^{codd} bo	om. ὁ Χριστός ℵ B C* D L al. b d C Y sy^c
7,21	ἔλθῃ c. G 71. 185. al.	ἔρχεται plur.
7,36	add. ὅτι c. 983. 1689.	om. plur.
	om. ὑμεῖς c. Θ φ e	add. plur.
8,21	add. ὁ Ἰησοῦς c. 1279. c $Tat^{ar\ pers\ tos}$	om. plur.
8,26	ἔχων c. e	ἔχω plur.
8,44	add. τοῦ πατρός 1⁰ c. 1424.	om. plur.
8,52	> μου τὸν λόγον c. L 118. 209. 713. (d e)	> τὸν λόγον μου plur.

	P^{66}	andere Zeugen
9,23	add. καί c. A	om. plur.
9,28	γάρ c. 348. 1216.	δέ plur.
9,30	τοῦτο c. e (cf. X Δ al. ἐν τοῦτο)	ἐν τούτῳ plur.
9,37	om. ὁ c. A	add. plur.
	αὐτός lat (ipse)	ἐκεῖνος plur.
10,16	συναγαγεῖν (lat^{pler} adducere)	ἀγαγεῖν plur.
10,31	> αὐτὸν λιθάσωσιν c. a e	> λιθάσωσιν αὐτόν plur.
10,32	add. οὖν c. W bo	om. plur.
10,40	οὗ c. 047.	ὅπου plur.
11,22	αἰτήσης c. P^{45} W*	αἰτήσῃ plur.
11,30	ἐπί c. P^{45} Θ al.	ἐν plur.
11,33	σὺν αὐτῇ c. 954. lat	αὐτῇ plur.
11,40	om. ὁ c. A l. 1582.	add. plur.
	om. ὅτι c. 69.	add. plur.
11,45	ὅσα c. 473.	ἃ P^{45} ℵ E F G H Θ al. lat^{pler} ὃ B C* D al. e
11,54	δέ c. 1187. f r^{1}	οὖν plur.
12,11	ἐπίστευσαν c. 69. 124. 174. al.	ἐπίστευον plur.
12,12	add. ὁ 2^{0} c. Θ	om. plur.
12,22	add. δέ c. b c ff^{2} l r (autem) (cf. Θ τε)	om. plur.
12,49	ἐλάλησεν c. 1241.	λελάληκεν plur.
13,1	> ἐκ τούτου τοῦ κόσμου c. lat	> ἐκ τοῦ κόσμου τούτου plur.
13,2	add. τε c. A	om. plur.
13,24	εἶπεν c. b c q	λέγει plur.
13,29	δέ c. 660. al.	γάρ plur.
13,33	add. πλήν c. λ 565. sy^{cs}	om. plur.
13,34	add. ἐγώ c. 397. vet-lat	om. plur.
13,35	μου c. lat	ἐμοί plur.
14,19	om. δέ c. a	add. plur.

8. Sonderlesarten in P^{66}.

	P^{66}	andere Zeugen
1,17	om. ἡ 2^{0}	add. plur.
1,50	ὑπὸ τὴν συκήν	ὑποκάτω τῆς συκῆς plur.
2,22	ὃν	ᾧ plur.
3,31	add. ὤν	om. plur.
3,33	add. οὗτος	om. plur.
5,43	add. δέ (cf. e q enim)	om. plur.
6,10	ὥσει	ὡς plur.
6,60	εἶπον (ebenso: 8, 57; 9, 23; 23. 26. 40; 11, 37)	εἶπαν plur.

	P66	andere Zeugen
6,64	πιστεύσουσιν	πιστεύουσιν plur.
7,3	εἶπαν (ebenso: 7, 35; 8, 52)	εἶπον plur.
7,8	οὐδέπω (ebenso: 7, 30)	οὔπω plur.
7,24	χρίνε	χρίνετε plur.
7,27	> ὁ Χριστὸς δέ	> ὁ δὲ Χριστός plur.
7,45	ἦλθαν	ἦλθον plur.
7,52	add. ὁ	om. plur.
8,25	add. εἶπον ὑμῖν	om. plur.
8,28	οὐδὲ ἕν	οὐδέν plur.
8,36	ἐστε	ἔσεσθε plur.
8,42	om. ἐγώ	add. plur.
	ἐξελήλυθα	ἐξῆλθον plur.
	ἀπέσταλκεν	ἀπέστειλεν plur.
9,10	εἶπαν	ἔλεγον plur.
9,29	add. δέ 1^0	om. plur.
10,3	προβάτια	πρόβατα plur.
11,2	add. ἦν 2^0	om. plur.
11,7	αὐτοῖς μαθηταῖς	τοῖς μαθηταῖς plur.
11,25	om. ὁ	add. plur.
11,31	> ἀνέστη ταχέως	> ταχέως ἀνέστη plur.
11,39	om. κύριε	add. plur.
11,54	om. εἰς 2^0	add. plur.
12,2	ἐποίησεν	ἐποίησαν plur.
12,50	οὕτω	οὕτως plur.
13,1	ἥκει	ἦλθεν B C L al.
		ἐλήλυθεν E F G H al.
		παρῆν D
13,5	εἰς τὸν ποδονιπτῆρα	εἰς τὸν νιπτῆρα plur.
13,26	om. καί 1^0	add. plur.
	add. καί 2^0	om. plur.
13,34	> ἀλλήλους ἀγαπᾶτε	> ἀγαπᾶτε ἀλλήλους plur.
13,35	> ἐστε μαθηταί	> μαθηταί ἐστε plur.
14,20	om. ὅτι	add. plur.
14,22	πρὸς αὐτόν	αὐτῷ plur.
14,26	add. ὑμῖν	om. plur.

9. Korrekturen in P66.

	P66	andere Zeugen
	Die Überschrift εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην ist später nachgetragen (c. A C E F G H al.)	om. ℵ B D L al.
1,27	ἐγώ über der Zeile hinzugefügt (c. B D E F G H al.)	om. P45 ℵ C L 565. al.

	P66	andere Zeugen
1,36	ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου zunächst geschrieben, dann wieder getilgt (add. C* W al. a aur ff²) (aus 1, 29)	om. plur.
1,42	οὗτος über der Zeile zugefügt (c. G λ al.)	om. plur.
1,46	ὁ über der Zeile zugefügt (c. B L 33. 579. al.)	om. plur.
1,49	stand ursprünglich ἀληθῶς, das dann getilgt wurde (c. plur.)	add. ἀληθῶς 1241.
2,2	καί über der Zeile zugefügt (c. plur.)	om. 440. 579. 1071.
2,11	πρώτην zunächst geschrieben, dann getilgt (c. ℵ* 69. b f q)	om. plur.
	> ἀρχὴν ἐποίησεν (c. 1241. q [b l]), dann durch Umstellungszeichen geändert	> ἐποίησεν ἀρχήν plur.
2,12	αὐτοῦ über der Zeile zugefügt (c. plur.)	om. B L Ψ al.
	ἔμειναν über dem α ist ein ι hinzugefügt	ἔμειναν plur. ἔμεινεν A F G G Λ λ 565. 1241. b bo
3,2	ἡ über der Zeile zugefügt (c. plur.)	om. L
3,3	ὑμῖν (c. 579. 713. Cyr) wurde getilgt und dann mit σοι fortgefahren	σοι plur.
3,19	τό (φῶς) über der Zeile zugefügt (c. plur.)	om. 472.
3,21	δέ über der Zeile zugefügt (c. plur.)	
3,31	καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ ist in der Zeile ausgelassen und am Ende der Seite nachgetragen	
	ὤν 2⁰ ist wohl in Parallele zu ὁ ὤν 1⁰ geschrieben; ἐρχόμενος ist über der Zeile zugefügt, ohne daß ὤν getilgt worden wäre	ὁ . . . ἐρχόμενος plur.
3,33	οὗτος über der Zeile zugefügt	om. plur.
3,36	ἡ über der Zeile zugefügt (c. plur.)	
4,6	ὁ über der Zeile zugefügt (c. plur.) Das ursprüngliche ι in καθίζετο ist getilgt und ε über der Zeile zugefügt (c. plur.)	
4,9	Über dem ι in Σαμαρῖτις ist ein ε hinzugefügt (c. plur.) Die ursprüngliche Wortfolge αἰτεῖς πιεῖν ist durch Umstellungszeichen in πιεῖν αἰτεῖς abgeändert (c. plur.)	Σαμαρῖτις ℵ C D L W Θ al.
4,12	οἱ über der Zeile zugefügt (c. plur.)	
4,15	Nach διψῶ ist ein ursprüngliches σω am Zeilenanfang getilgt	
4,25	Zu οἶδα ist über der Zeile μεν hinzugefügt (οἴδαμεν c. ℵ corr G L N φ 33. 1241. al. f sa bo)	οἶδα plur.

	P^{66}	andere Zeugen
4,39	ist ἐποίησα am Rande nachgetragen (c. plur.)	
4,48	οὖν über der Zeile zugefügt (c. plur.)	om. 083
4,52	οὖν über der Zeile zugefügt (c. plur.)	om. 0125. 2145.
5,2	Βηδσαιδαν; das Schluß-ν ist getilgt	
5,5	Die ursprüngliche Folge ἔτη λη ist durch Umstellungszeichen in λη ἔτη abgeändert (c. plur.)	
5,6	ἤδη ist über der Zeile zugefügt (c. plur.)	om. ℵ 053. 1321. al. e
5,11	ἄραν ist zu ἄρον verbessert (c. plur.)	(cf. ἄραι ℵ*)
5,22	οὐ ist durch Hinzufügung von δε über der Zeile zu οὐδέ verbessert (c. plur.)	
5,23	ist μή über der Zeile zugefügt	
5,28	ist οἱ am Rande nachgetragen	
5,29	ist das ursprüngliche καί getilgt (c. plur.)	add. καί W sy
5,36	ist ἃ über der Zeile zugefügt (c. plur.)	
5,37	ποτε ist durch Hinzufügung von πω in πώποτε korrigiert (c. plur.)	
6,5	ist die ursprüngliche Wortfolge ὁ ὄχλος πολύς in πολὺς ὄχλος abgeändert (c. plur.)	> ὁ ὄχλος πολύς ℵ D Θ lat
6,9	ist die ursprüngliche Wortfolge τί ἐστιν ταῦτα durch Umstellungszeichen in ταῦτα τί ἐστιν abgeändert (c. plur.)	> τί ἐστιν ταῦτα 473. e
6,10	ist οἱ über der Zeile zugefügt (c. plur.)	om. οἱ D L N W λ 33. 565. 579. 1241. al. lat
6,40	τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ θέλημα ist ursprünglich ausgelassen und auf dem oberen Rand nachgetragen	
6,54	[ὁ τρώ]γων μο τὴν σάρκα καὶ πι ist am Rande nachgetragen	
6,58	ist nach καταβάς ist ein ursprüngliches νων getilgt	
6,60	ist αὐτοῦ am Rand nachgetragen	
6,63	ist τὰ ῥῆμα durch Hinzufügung von τα über der Zeile zu τὰ ῥήματα verbessert (c. plur.)	
6,64	ist τίνες εἰσιν οἱ μὴ πιστεύοντες καί am oberen Rand nachgetragen (c. plur.)	om. τίνες εἰσὶν οἱ μὴ πιστεύοντες καί e sy^{cs}
7,4	ist das ursprüngliche αὐτό durch Hinzufügung von ς über der Zeile zu αὐτός ergänzt (c. plur.)	αὐτό B W* (D* Θ) d
7,12	ist πολύς über der Zeile nachgetragen (c. plur.)	om. πολύς D Θ vet-lat

	P^{66}	andere Zeugen
7,30	ist das ursprüngliche οἱ δέ getilgt und stattdessen οὖν über der Zeile nachgetragen (c. plur.)	
7,37	ist πρός με am unteren Rand nachgetragen (c. plur.)	
7,39	ist das ursprüngliche ἅγιον getilgt (c. ℵ K T Θ Π Ψ al. sa bo vet-lat)	add. ἅγιον (B) D E F G LW λ φ 33. 1241. al.
7,40	ist das ursprüngliche πολλοί getilgt (c. plur.)	add. πολλοί 118.
	Das ursprüngliche αὐτοῦ ist getilgt (c. plur.)	add. αὐτοῦ ℵ* D Θ al.
7,46	ist die ursprüngliche Wortfolge οὕτως ἄνθρωπος ἐλάλησεν durch Umstellungszeichen in ἐλάλησεν οὕτως ἄνθρωπος abgeändert (c. B L N X 544. 1241. al.)	
	Das ursprüngliche ὡς οὗτος λαλεῖ ὁ ἄνθρωπος ist getilgt (c. ℵ corr B L W al.)	add. ℵ* E F G al.
7,52	Die ursprüngliche Wortfolge ἐκ τῆς Γαλιλαίας ὁ προφήτης ist durch Umstellungszeichen in ὁ προφήτης ἐκ τῆς Γαλιλαίας abgeändert (c. ℵ D E F G H W Θ al.)	> ἐκ τῆς Γαλιλαίας προφήτης B L N X al.
8,21	Ἰησοῦς ist später zugefügt (c. ℵ E F G H Θ Ψ λ φ 33. al. lat sa bo)	om. ὁ Ἰησοῦς ℵ B C L al.
8,25	ist εἶπον ὑμῖν am Rand nachgetragen	om. plur.
8,28	ist αὐτοῖς über der Zeile zugefügt (c. ℵ D E F G H Θ al. lat)	om. B L T W 565. 1241.
8,33	ist das ursprüngliche οὐδενί getilgt	add. plur.
8,46	ist μοι über der Zeile zugefügt (c. plur.)	
8,53	ist das ursprüngliche ὅτι durch Hinzufügung von σ ς über der Zeile in ὅστις verbessert (c. plur.)	ὅτι D a d
9,8	ist das ursprüngliche αὐτοῦ getilgt (c. plur.)	add. a (b) c f ff² q aur E^{vg} W^{vg} sy Tat^{ned}
9,10	ist σου über der Zeile zugefügt (c. plur.)	
9,15	ist καί über der Zeile zugefügt (c. plur.)	om. U V X 69. 124. 1241. lat
9,18	ist das ursprüngliche οὐ durch Hinzufügung von οτ über der Zeile zu ὅτου ergänzt (c. plur.)	οὗ D X 544. al.
	τοῦ ἀναβλέψαντος ist am oberen Rand nachgetragen (c. plur.)	om. λ 565. al. vet-lat bo
9,29	Die ursprüngliche Wortfolge καὶ εἶπεν ὁ ἄνθρωπος ist durch Umstellungszeichen in ὁ ἄνθρωπος καὶ εἶπεν abgeändert (c. plur.)	
	αὐτοῖς ist am Rand nachgetragen	

	P^{66}	andere Zeugen
9,34	ist das ursprüngliche ὁ λόγος in ὅλος abgeändert (c. plur.)	
9,36	ist das ursprüngliche ἔφη getilgt (c. plur.)	add. BW
9,39	ist τούτον am linken Rand nachgetragen (c. plur.) Das ursprüngliche μή vor βλέποντες 2^0 ist getilgt (c. plur.)	om. 213. 1241. al.
10,4	ist die ursprüngliche Wortfolge ἐκβάλῃ πάντα durch Umstellungszeichen in πάντα ἐκβάλῃ abgeändert (c. B D L (W) Θ λ al.)	
10,6	ist das ursprüngliche τι ἐλάλει durch Hinzufügung von να ην α in τίνα ἦν ἃ ἐλάλει umgeformt (c. plur.)	τι ἐλάλει 1170. lat
10,7	ist οὖν über der Zeile zugefügt (c. plur.)	om. οὖν e
10,10	καὶ περισσὸν ἔχωσιν ist am linken Rand nachgetragen (c. plur.)	om. D al. ff^2
10,26	ist das ursprüngliche καθὼς εἶπον ὑμῖν getilgt (c. ℵ B L M W Θ 33. 1241. al.)	add. A D E F G H λ φ al. vet-lat syp^{h}
10,27	ist das ursprüngliche ὅτι getilgt	
10,28	ist die ursprüngliche Wortfolge ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς durch Umstellungszeichen in δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον abgeändert (c. ℵ B L Λ* al.)	ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς A D E F G H Θ λ φ 565. al. lat
10,29	ist μοι über die Zeile nachgetragen	
10,33	ist das ursprüngliche τόν getilgt (c. plur.)	
10,36	ist τοῦ am Rande nachgetragen (c. A B F H Θ al.)	om. ℵ D E G W 28. 69. 124. al.
11,5	ist αὐτῆς am unteren Rand nachgetragen (c. plur.)	
11,6	ist ἐν über der Zeile nachgetragen (c. plur.)	om. ἐν Λ 472. e
11,7	ist zu αὐτοῖς am rechten Rand μαθηταῖς hinzugefügt, ohne daß αὐτοῖς in τοῖς abgeändert wäre	om. τοῖς μαθηταῖς P^{45}
11,13	ist das ursprüngliche τῆς κοιμήσεως 1^0 getilgt und τοῦ θανάτου über der Zeile eingesetzt (c. plur.)	
11,32	ist das ursprüngliche Μαρία durch Hinzufügung eines μ über der Zeile zu Μαριάμ umgewandelt (c. B C* E* L 33.)	Μαρία P^{45} ℵ A D F G H Θ W 565. 1241. al.
11,33	stand ursprünglich: ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν davon sind das getilgte σατο (von ἐνεβριμήσατο) und das belassene αὐτον (von ἑαυτόν) jeweils am Anfang der Zeile noch deutlich zu lesen; der Satz ist in ἐταράχθη τῷ πνεύματι ὡς ἐμβριμώμενος verändert worden (c. P^{45} D Θ λ al. p sa)	ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν plur.

	P^{66}	andere Zeugen
11,34	ist κύριε über der Zeile zugefügt (c. plur.) καί ist über der Zeile zugefügt (c. plur.)	
11,41	ist αὐτοῦ am linken Rand nachgetragen (c. plur.)	
11,45	ist πρός über der Zeile zugefügt (c. plur.)	
11,51	ist αλλ durch Hinzufügung von α über der Zeile zu ἀλλά ergänzt (c. plur.)	ἀλλ' S U Γ Θ Ψ 33. 565. 1241. al.
11,54	ist πόλιν über der Zeile zugefügt (c. plur.)	om. πόλιν sy^{cs}
12,1	ist πε von dem ursprünglichen προπε getilgt (c. plur.)	
12,2	ist οὖν über der Zeile zugefügt (c. plur.) ἦν ist über der Zeile nachgetragen (c. plur.)	om. 13.
12,3	ist νάρδου über der Zeile nachgetragen (c. plur.)	om. D vet-lat
12,8	ist χους γαρ zu τους πτω über der Zeile zugefügt (c. plur.)	
12,9	ist zu ὄχλος πολύς jeweils der Artikel ergänzt (c. ℵ B L al.)	ὄχλος πολύς A D E F G H Θ λ φ 33. 565. al.
12,12	ist ὁ vor πολύς über der Zeile zugefügt (c. Θ)	om. ὁ plur.
12,16	ist τότε über der Zeile zugefügt (c. plur.)	om. W b c e l
12,18	ist καί über der Zeile zugefügt (c. plur.)	om. E H Δ Λ al. vet-lat
12,19	ist das ursprüngliche αὐτούς durch Hinzufügung von ε über der Zeile zu ἑαυτούς verändert (c. plur.)	αὐτούς D 579. 1241. al. a c e d
12,22	ist das ursprüngliche καὶ πάλιν ὁ getilgt (c. A B L Θ)	add. D (ℵ E F G H W λ φ 33. al.)
12,26	ist das duplizierte ἐμοί τις διακονῇ getilgt δέ ist über der Zeile nachgetragen (c. 579. b c l r^1)	om. δέ plur.
12,31	ist τούτου am rechten Rand zugefügt (c. plur.)	om. D W al. lat
12,37	ist das ursprüngliche ταῦτα durch Hinzufügung von οσ über der Zeile zu τοσαῦτα ergänzt (c. plur.)	
12,40	ist das ursprüngliche μή getilgt (c. plur.)	add. μή D a e f l
12,43	ist das ursprüngliche περ durch Hinzufügung von υ über der Zeile zu ὑπέρ ergänzt (c. ℵ L V W X λ φ 33. 565. 579. al.)	
12,45	ist das ursprüngliche καὶ getilgt (c. plur.)	
12,46	ist πᾶς über der Zeile zugefügt (c. plur.)	om. πᾶς B 047
12,47	ist das ursprüngliche μή getilgt (c. D Θ 0124. 1241. al.)	add. μή plur.

	P66	andere Zeugen
12,48	ist [ε]χει τον über der Zeile zugefügt (c. plur.)	
13,7	ist das ursprüngliche αρ durch Hinzufügung von γ über der Zeile zu γάρ ergänzt, das aber dann getilgt und durch τι über der Zeile ersetzt wurde (c. W)	ἄρτι plur.
13,15	ist γάρ über der Zeile hinzugefügt (c. plur.)	om. γάρ 472. 700.
13,16	ist μιζον am rechten Rand zugefügt (c. plur.)	
13,18	steht über ἐμέ πε; es soll wohl επ heißen (ἐπ' ἐμέ plur.)	om. ἐπ' B
13,19	ἀπ' ἄρτι λέγω ὑμῖν πρό ist über der Zeile nachgetragen (c. plur.)	
13,20	ist das ursprüngliche καί getilgt (c. plur.)	
14,2	ist die ursprüngliche Wortfolge ἀν εἶπον durch Umstellungszeichen zu εἶπον ἀν abgeändert (c. plur.)	
	ὅτι ist über der Zeile zugefügt (c. plur.)	om. E F G H Θ 1241. al. a f q
14,3	ist das duplizierte πάλιν ἔρχομαι nachträglich getilgt.	
14,4	ist das ursprüngliche καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε durch Tilgung von καί und οἴδατε in τὴν ὁδόν korrigiert (c. ℵ B C* L al.)	καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε A D E F G H Θ λ φ 565. al. lat
14,12	ist ὁ über der Zeile zugefügt (c. plur.) τούτων ist am unteren Rand nachgetragen (c. plur.)	
14,14	ist τοῦτο am linken Rand zugefügt, ohne daß ἐγώ getilgt wäre (τοῦτο ποιήσω A B L Λ Ψ 060. 33. 124. c r^1 vg)	ἐγὼ ποιήσω plur.
14,17	ist das zweimalige αὐτόν durch Tilgung des ν in αὐτό korrigiert (c. plur.)	αὐτόν 1^0 und 2^0 D L 579. al.
	Nach γινώσκει ist αὐτό über der Zeile zugefügt (c. plur.)	om. αὐτό ℵ B W 579. a
14,22	ist καί über der Zeile nachgetragen (c. ℵ C F G H W λ φ al.)	om. καί A B D E L X Θ 33. 700. 1241. al. lat
14,23	ist das ursprüngliche εἰσελευσόμεθα durch Tilgung von εισ in ἐλευσόμεθα verbessert (c. plur.)	
14,26	ist ὑμῖν über der Zeile zugefügt	om. ὑμῖν plur.

Joh 6,51c — ein Schlüssel zur großen johanneischen Brotrede

Von Heinz Schürmann, Erfurt

Es herrscht heute weitgehende Übereinstimmung darüber, daß die Brotrede Joh 6, 26—71 aus zwei unterschiedlich auszulegenden Teilen besteht[1]. Während man fast allgemein in 6, 26—51b eine der typisch joh Bildreden findet, die in bildlicher Redeweise Jesus als das wahre, vom Himmel herabgekommene und lebenspendende Gottesbrot bezeichnet[2] (das im Glauben „genossen" werden soll), findet man fast ebenso allgemein in 6, 51c—58 eine sakramentale Redeweise[3], die „Fleisch" und „Blut" des Menschensohnes, ja diesen selbst als Genußgegenstand bezeichnet (der durch Essen und Trinken bei der Eucharistiefeier angeeignet werden soll)[4]; dabei kann 6,(59)

---

[1] Die Frage, ob hier zwei verschiedene Quellenstücke ineinandergearbeitet sind oder ob 6, 51c—58 gar als Interpolation einer nachträglichen kirchlichen Redaktion zu verstehen ist, kann hier offen bleiben; vgl. dazu den Aufsatz: Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh 6, 53—58: TrTZ 1959.

[2] Vgl. noch 8, 12 (9, 5); 10, 7. 9; 10. 11. 14; 11, 25; 14, 6; 15, 1 (5). Dabei darf nicht übersehen werden, daß, was wir „bildliche" Redeweise zu nennen pflegen, für Joh eine höchst eigentliche ist, der gegenüber alles irdische Essen und Trinken immer etwas Uneigentliches behält.

[3] Es gibt nur noch wenige Ausleger, die auch 6, 51c—58 bildlich verstehen; so z. B. F. W. Bugge, (dtsch. von H. J. Bestmann), Das Johannes-Evangelium, Stuttgart 1894, 172—177 („nicht unmittelbar und ohne weiteres von dem heiligen Abendmahl"); H. Cremer, Art. Abendmahl I: RPTK I (³1896) 35f; B. Weiß, Lehrbuch der Biblischen Theologie, Stuttgart/Berlin ⁷1903, 660 Anm. 3; K. Bornhäuser, Das Joh eine Missionsschrift für Israel, Gütersloh 1928, 43ff; H. Odeberg, The Fourth Gospel I, Uppsala/Stockholm 1929, 235ff. 260ff. 267; R. H. Strachan, The Fourth Gospel, London ³1941 (repr. 1951), z. St.; M. Barth, Der Augenzeuge, Zollikon/Zürich 1946, 266; ders., Die Taufe — ein Sakrament? 1951, 411f; A. Schlatter, Der Evangelist Johannes, Stuttgart ²1948, z. St.; H. Strathmann, Das Ev nach Johannes: NTD 4, Göttingen ⁸1955, z. St. Über die Auslegung der Väter orientiert V. Schmitt, Die Verheißung der Eucharistie (Joh 6) bei den Vätern I, Würzburg 1900. Das bildliche Verständnis mancher Väter wie Clemens v. Alex., Origenes, Eusebius und (teilweise) Augustinus (vgl. Bauer, Das Joh: HbNT 6, Tübingen ³1933, 99) bestimmte die Väter des Tridentinums zu Zurückhaltung, vgl. F. Cavallera, L'interprétation du chapître VI de S. Jean; une controverse exégétique au Concile de Trente: RHeccl 10 (1909) 687—709; über die nachtridentinische Zeit vgl. St. Frankl, Interpretatio Jo 6, 54 in primo temporis spatio Concilii Tridentini: CollT 17 (1936) 424—431; „Zur Auslegung von Joh 6 bei Luther und Zwingli" vgl. H. Gollwitzer: In memoriam Ernst Lohmeyer, Stuttgart 1951, 143—168; ältere protestantische Autoren nennt C. F. Keil, Commentar über das Ev des Johannes, Leipzig 1881, 262 Anm. 1.

[4] Freilich wird schon unsere Untersuchung des V. 51c (s. unten unter 2) uns vor die Frage stellen, ob dieses Entweder-Oder wirklich der Denk- und Redeweise

60—65. 66—71 je nachdem mehr auf den ersten oder den zweiten Redeteil rückbezogen werden[5].

Fast allgemein findet man den entscheidenden Einschnitt zwischen der Bildrede und dem eucharistischen Redestück zwischen 6, 51b und 6, 51c[6]. Die folgenden Zeilen möchten diese sententia communis in Frage stellen. Die richtige Beobachtung, daß in 6, 51c und in 6,(52) 53—58 gleiche Terminologie vorliegt und daß hinter beiden Stücken eucharistische Vorstellungen, vermutlich die joh Tradition eines Einsetzungsberichtes sichtbar wird (1.), sollte die Erkenntnis nicht verdunkeln, daß V. 51c noch zur Bildrede 6, 26—51 gehört und zunächst bildlich vom Tode Jesu verstanden werden will, das eucharistische Redestück dagegen erst 6, (52) 53—58 (59) vorliegt (2.).

Jede eingehendere Beschäftigung mit der joh Brotrede wird bald zu der Feststellung kommen, daß alle Fragen der Literarkritik wie der Ausdeutung eigenartig in V. 51c verknotet sind. Hier scheint ihr Geheimnis „beschlossen" zu sein, so daß jeder aufschließende Deutungsversuch hier den Schlüssel einführen muß. Eine Deutung dieses Verses 6, 51c leistet also mehr als zunächst scheinen mag: sie öffnet das Schloß zur ganzen Brotrede.

1.

In Joh 6, 51c einerseits und 6, (52) 53—58 andererseits finden sich Eigentümlichkeiten, die nicht nur eine verfestigte eucharistische Rede-

---

des Evangelisten gerecht wird: ob er nicht, wo er „bildlich" redet, hintergründig schon die Eucharistie mitmeint, und ob er, wo er realistisch von der Eucharistie redet, nicht auch alle vorherigen „bildlichen" Aussagen mitanklingen lassen will.

[5] Über verschiedenartige Versuche, 6, 63 (bzw. 6, 60—65) in Rückbezug auf 6, 53—58 zu verstehen, referieren E. Schweizer, Das joh Zeugnis vom Abendmahl: EvT 12 (1952/53) 356, Anm. 63 und G. Bornkamm, Die eucharistische Rede im Joh-Ev: ZNW 47 (1956) 165; vgl. thematisch L. Tondelli, Caro non prodest quidquam: Bib 4 (1923) 320—327. R. Bultmann, Das Ev des Joh z. St. bestritt den Rückbezug von 6, 60—65 auf das eucharistische Redestück, verkannte aber auch den auf die Bildrede 6, 26—51, was Bornkamm 166 ff mit Recht korrigierte; vgl. schon W. Michaelis, Die Sakramente im Joh-Ev, Bern 1946, 22. Daß 6, 60—65 über das eucharistische Redestück hinweg auf die Bildrede Bezug nimmt, erkannten H. Kahlefeld, Die Epiphanie des Erlösers im Joh-Ev, Würzburg 1954, 19—23 und G. Bornkamm, a. a. O. 161—169. Letzterem folgt H. Köster, Geschichte und Kultus im Joh-Ev: ZTK 54 (1957) 62. Vgl. zur Frage weiter unten (unter 2c) und den in Anm. 1 genannten Aufsatz.

[6] Vgl. die von S. Schulz, Untersuchungen zur Menschensohnchristologie im Joh-Ev, Göttingen 1957, 115 Anm. 10 und von E. Lessig, Die Abendmahlsprobleme im Lichte der ntl Forschung seit 1900, Diss. theol. Bonn 1953, Anm. 1357 genannten Ausleger. — Vereinzelt glaubt man, die Zäsur schon vor V. 48 ansetzen zu müssen, vgl. J. Weiß, Die Schriften des NT IV, Göttingen ^{3}1918, 102 f; F. Tillmann, Joh-Ev, Bonn ^{4}1931, 146 f; P. Gächter, Die Form der eucharistischen Rede Jesu: ZKT 59 (1935) 423 f. 434 f; O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, Zürich ^{2}1950, 92; M. J. Lagrange, Évangile selon S. Jean, Paris ^{8}1948 z. St.; E. Ruckstuhl, Die literarische Einheit des Joh-Ev, Freiburg/Schw. 1951, 268 f; Michaelis 26 f.

weise verraten, sondern wohl auch Abhängigkeit von einem tradierten Einsetzungsbericht erkennen lassen[7].

a) καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω V. 51c dürfte im Wortbestand wie in der Wortstellung beeinflußt sein von καὶ ἄρτον . . . ἔδωκεν Lk 22, 19/Mk 14, 22 (Mt 26, 26).

b) Das einleitende καὶ . . . δέ führt in ungewöhnlicher Weise eine Erläuterung des Vorstehenden ein[8]. Ein einfaches δέ hätte den gleichen Dienst getan[9]. Die Ungewöhnlichkeit wird ihren Grund in Abhängigkeit vom Einsetzungsbericht haben, der auch sonst dieses stereotype καί an andere Berichte weitergibt[10].

c) Das δώσω — vor allem wenn es in Zusammenhang mit V. 27 (34) gelesen wird — meint zunächst den das Brot austeilenden Akt des Tischherrn (vgl. zu 2a α). Der Anklang an das ἔδωκεν Lk 22, 19/Mk 14, 22 ist da schwerlich zu überhören.

d) Das ὑπέρ steht in allen 4 Einsetzungsberichten in fester Tradition, und zwar in Lk und 1 Kor (wohl in ursprünglicher Weise[11]) im Brotwort wie Joh 6, 51c, von wo es dann später in das Weinwort des Mk (Mt) gewandert sein wird. Die Abhängigkeit vom Einsetzungsbericht speziell des Lukas wird deutlicher, wenn wir aus dem δώσω ein διδομένη heraushören und ergänzen dürfen und dann das τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον von Lk 22, 19 nachklingen hören[12].

e) Man könnte eine gewisse Parallele konstatieren zwischen dem ὑπὲρ πολλῶν im Weinwort des Mk (14, 24) und dem ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, ohne daß man freilich Abhängigkeit wirklich erhärten kann[13].

f) Auch wenn das Begriffspaar σάρξ—αἷμα nur eine schon festgewordene Eucharistie-Diktion aufgreifen sollte, läge indirekte Ab-

[7] Einen solchen glauben u. a. zu erkennen: H. Windisch, Johannes und die Synoptiker, Leipzig 1926, 78; J. H. Bernard, Gospel according to St. John I (ICC), Edinburgh 1928 (repr. 1953), CLXXII f; Strachan z. St.; Ch. Maurer, Ignatius von Antiochien und das Joh, Zürich 1949, 78 f; Lessig 381. Kritisch äußert sich E. Lohmeyer, Vom urchristlichen Abendmahl: TRu 9 (1937) 308.

[8] Ganz überwiegend heißt es hinzufügend „und (aber) auch", vgl. unten unter 2a γ.

[9] Als bloße Übergangspartikel führt δέ häufig eine erläuternde Erklärung ein, vgl. W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch, Berlin [5]1957, Sp. 340.

[10] Zu Apg 27, 35 und weiteren Stellen vgl. H. Schürmann, Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19—20: NTA XX, 4, Münster 1955, 44 f.

[11] Vgl. ebd. 115—123.

[12] Die Ergänzung ἣν ἐγὼ δώσω (𝔎 Θ pl f q) ist sekundäre Erleichterung; gg. A. Schlatter z. St. und andere. — In ἡ σάρξ μού ἐστιν (διδομένη) ὑπέρ . . . scheint speziell Lk 22, 19 anzuklingen ἔστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπέρ . . .; 1 Kor 11, 24 dagegen schreibt μού ἐστιν τὸ σῶμα (Die Umstellung Joh 6, 54. 56 ist eine nachträgliche chiastische Verschränkung, wie sie für den joh Stil charakteristisch ist; vgl. Ruckstuhl 245). Neben anderen Gründen (vgl. M. J. Lagrange z. St.) spricht auch der Anklang an Lk 22, 19 dafür, daß ὑπέρ zu σάρξ, nicht zu ἄρτος zu ziehen ist.

[13] Die joh Diktion verrät sich 1, 29; 1 Joh 2, 2. Daß auch die „Vergebung der Sünden" von Mt 26, 28 anklingen soll (Maurer 78), ist eine unwahrscheinliche Annahme.

hängigkeit vom Einsetzungsbericht vor. Denn es ist in urchristlichen Kreisen doch wohl nicht unabhängig von den Abendmahlsworten Jesu (mit dem Begriffspaar σῶμα — αἷμα) üblich geworden, vom „Essen" des „Fleisches" und „Trinken" des „Blutes" des Menschensohnes zu reden. Trotz aller Anzeichen wird es kaum gewiß zu machen sein, ob der Evangelist selbst es war, der den tradierten σῶμα-Begriff durch σάρξ ersetzte, oder ob schon eine vorjohanneische Traditionsform des Einsetzungsberichtes diese Auswechselung vorgenommen hat[14].

g) Vielleicht — freilich eine recht vage Vermutung — hat der zu postulierende Einsetzungsbericht auch Aufforderungsformeln wie φάγετε, πίετε (vgl. Mt 26. 26f) geführt[15]. Jedenfalls wird φαγεῖν (V. 52 f. 58b) das von der Tradition angebotene Wort sein, während τρώγειν (V. 54. 56 f. 58b) joh Ursprungs sein dürfte[16].

---

[14] Die immer wieder neu vorgetragene Annahme, σάρξ sei eine „Übersetzungsvariante" — womöglich gar noch eine treffendere als σῶμα (für das aram. biśrā), ist ganz unglaubwürdig: vgl. Schürmann, Der Einsetzungsbericht 107 ff. 119 Anm. 416. Für Austausch der Vokabel durch Joh spricht a) dessen Vorliebe für diesen (vielleicht antidoketisch verwandten) Terminus (vgl. 1, 14; 1 Joh 4, 2; 2 Joh 7); weiter b) die Beobachtung, daß σῶμα bei Joh immer den „Leichnam" meint und darum hier nicht verwendbar war (vgl. 19. 31. 38. 40; 20, 12, so letztlich auch 2, 21: vgl. Michaelis 27 f). c) Das Begriffspaar σάρξ - αἷμα ist hier nicht opferterminologisch, sondern anthropologisch gemeint (so auch Strachan z. St.): es soll den Menschen als irdisch-geschichtliches Wesen nach seinen Grundbestandteilen beschreiben (obgleich die Formel sonst bei Joh nicht begegnet, vgl. auch Joh 1, 13). Der „Genuß" der Person Jesu (als des „Lebensbrotes") beherrscht nämlich nicht nur die Bildrede 6, 27—51 b, sondern auch das eucharistische Redestück: Sehr betont ist hier das Essen und Trinken des Fleisches und Blutes *des Menschensohnes* (V. 53), *seines* Fleisches und Blutes (V. 54 ff), bis die Aussage von V. 57 „wer *mich* ißt" erreicht ist, die wieder in die Aussage der Bildrede 6, 26—51 b zurückmündet. So könnte der Kontext der Bildrede die Umschmelzung der tradierten Begriffe in die anthropologische Formel bewirkt haben. d) Freilich konnte das in den Einsetzungsberichten bezeugte Eucharistieverständnis schon vor Joh die Terminologie hervorgerufen haben, die vom „Essen" und „Trinken" Jesu, seines „Fleisches" und „Blutes" redete (vgl. nur 1 Kor 10, 16), aber bezeugt ist sie nirgends. Denn Ignatius von Ant. ist Röm 7, 3 und Sm 7, 1 (dann aber auch wohl Eph 20, 2; Philad 4, 1; Trall 8, 1) nicht unabhängige Tradition, sondern abhängig von der ganzen Brotrede Joh 6, 26—71, was Maurer 34—40 m. E. überzeugend gezeigt hat (Autoren zur Frage bei H. Köster 56 f). Auch Justin, Apol. I 66 ist mit seinen Ausführungen über den λόγος und den σαρκοποιηθείς so deutlich von Joh abhängig, daß auch seine eucharistische Verwendung des σάρξ-Begriffes von Joh abhängig sein wird, zumal der dort von ihm zitierte Einsetzungsbericht traditionell σῶμα schreibt.

[15] So auch Strachan z. St. Freilich kann das φαγεῖν schon aus der Verwendung in der Bildrede (V. 26. 31. 49 ff) erklärt werden, ein Sprachgebrauch, der dann V. 52 und V. 58 a weiterklingt.

[16] τρώγειν ist späteres hellenistisches Ersatzwort (vgl. J. H. Moulton/G. Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament, 1930 [repr. 1952] z.W. und H. G. Liddell/R. Scott, A Greek-English Lexicon II, Oxford ⁹1940 [repr. 1952] z.W.) für ἐσθίειν (wie Mt 24, 38; vgl. jedoch den ändernden Lukas Lk 17, 27!). Joh verwendet nirgends ἐσθίειν, ja ersetzt sogar 13, 18 Ps 41, 10 entgegen dem LXX-Text (vgl. Mk 14, 18) ἐσθίειν durch „seine" Vokabel τρώγειν. Joh schreibt c. 6 die Aoristform φαγεῖν, wenn es angebracht scheint, eine Vorzeitigkeit zum Ausdruck zu bringen, das Partizip Präsens τρώγων dagegen, wenn ein Imperativ für die Zukunft gegeben werden soll. — Eine besondere Betonung des realisti-

h) V. 53 bewegt sich noch in der Anredeform der 2. Person Plural — als Antwort auf die Frage von V. 52. 54—58 fällt die Rede dann zurück in den meditativen Stil, der aus Abstand über eine 3. Person reflektiert und Aussagen macht. Er verbindet dieses eucharistische Redestück mit den gleichartigen Reflektionen in V. 33. 35. 37 bis 40. 44 ff. 47 bf. 50 f. Nach V. 26 f. 32 ist es in der ganzen Brotrede sonst ungewöhnlich, daß Jesus — abgesehen von den kurzen Anreden V. 36. 43. 47a — die Gesprächspartner so eindringlich anredet und Aussagegehalte in Anredeform bringt. Das wäre — abgesehen von der λέγω ὑμῖν-Formel — auch V. 53b nicht notwendig gewesen. Die hier vorliegende Ausnahme kann den Verdacht erwecken, daß der Einsetzungsbericht mit seinen anredenden Aufforderungsformeln nachwirkt.

i) Auffällig ist das Streitmotiv (ἐμάχοντο οὖν πρὸς ἀλλήλους) V. 52; ein „Murren" (wie V. 41.61) gegen Jesus wäre verständlicher als ein Streit wider einander, zumal V. 59 vorausgesetzt ist, daß nicht nur eine Gruppe, sondern alle „Judäer" sich abgewandt haben. Ob man wohl die Vermutung äußern darf, daß hier das Streitmotiv von Lk 22, 24 in anderem Sinnzusammenhang verwandt wird? Das ist nicht so unwahrscheinlich, wenn man sieht, was Joh V. 70 aus Mk 8, 33 und V. 69 aus Mk 8, 29 macht. Wenn Joh auch sonst gern „Uneinigkeiten" vor dem christologischen Faktum (vgl. 7. 12. 40; 9, 16; 10, 19) bringt, dann doch nicht das Streitmotiv; es scheint dagegen in der Abendmahlsparänese seinen festen Platz gehabt zu haben[17].

Die angeführten Beobachtungen können — einzeln gelesen — alle mehr oder weniger angezweifelt werden. Und auch zusammen genommen können sie keinen bündigen Beweis liefern, daß Joh von einem Einsetzungsbericht abhängig ist. Immerhin häufen sich die Anspielungen doch so, daß dieser Annahme mehr Wahrscheinlichkeit zuerkannt werden muß als der anderen, der Evangelist fiele hier nur in eine traditionelle eucharistische Diktion.

In unserm Zusammenhang kann die Frage schließlich offen bleiben. Nicht verkannt werden kann jedenfalls, daß die eucharistische Terminologie sich sowohl auf V. 51c wie auch auf 6, (52) 53 bis 56ff erstreckt. Diese Gemeinsamkeit verführt nun fast alle Ausleger, V. 51c in engster Einheit mit 6, 53—58 eucharistisch zu lesen.

---

schen Essens scheint mir weder die Vokabel noch der Kontext herzugeben, denn ἀληθής βρῶσις V. 55 begründet (γάρ!) nicht die Notwendigkeit realistischen Essens (nicht im Sinne der Lesart ἀληθῶς „wirkliche Speise"), sondern die Behauptung der Lebensvermittlung (V. 54) durch diese „wahre Speise" (vgl. dazu Schweizer 360 f). Damit ist auch die Ausdeutung abgelehnt, die dieses ἀληθής im Sinne von ἀληθινός, der jenseitigen „Eigentlichkeit", verstehen will.

[17] Vgl. dazu H. Schürmann, Der Abendmahlsbericht Lc 22, 7—38, Paderborn 1957, 69—75.

Diese Folgerung ist aber an sich nicht notwendig: Kann doch der Evangelist mit Hilfe des Brotwortes des Einsetzungsberichtes (das in der lukanischen Fassung ja auch von der „Leibeshingabe" am Kreuz redet) V. 51c auch bildlich von seiner Fleischeshingabe in den Tod reden, so daß V. 51c noch zu der Bildrede 6, 26—51 als deren Abschluß zu ziehen wäre. Andererseits kann er, durch den gleichen Einsetzungsbericht veranlaßt, 6, 53—58 real von der eucharistischen Doppelgabe reden, dessen Worte er midraschähnlich weitermeditiert [18]. Die Frage, ob für das bildliche Verständnis von V. 51c ernste Gründe sprechen, bedarf nun der Klärung.

2.

Nunmehr kann die Frage gestellt werden, ob das V. 51c genannte zukünftige Geben (δώσω) des Brotes, das im Zusammenhang mit V. 27 (34) den austeilenden Tischgestus meint, bildlich steht für die Fleischeshingabe Jesu in den Tod, oder aber unbildlich die Brotaustеilung beim kommenden letzten Abendmahl (und dann weiter bei jeder christlichen Eucharistiefeier) im Auge hat; und ob dementsprechend das von V. 50. 51a her geforderte „Essen" bildlich eine Glaubensaneignung oder den eucharistischen Genuß meint. Je nachdem ist V. 51c Abschluß der Bildrede 6, 26—51 oder aber neueinsetzende Überleitungswendung für das eucharistische Redestück 6, 53 bis 58 [19].

Dabei muß von vornherein betont werden, daß das Entweder-Oder der Frage immer nur ein relatives sein kann, wenn man die joh Redeweise im Auge behält, die auch mit vordergründigen Aussagen

---

[18] Joh 6, (51c) 53—58 dürfte als „Midrasch" über den tradierten Einsetzungsbericht am treffendsten charakterisiert sein, als Midrasch freilich, der alle seine weiteren Aussagen aus den Elementen der umschließenden Bildrede holt. Wenn wir alle diese Gedankengehalte, die 6, 53—58 und 6, 51c aus der Bildrede „herausgezogen" sind, fortlassen, bleibt wohl an Gehalt nicht mehr übrig als eine Reminiszenz an den Einsetzungsbericht. Von hier aus wird es fraglich, ob hier wirklich ein joh oder vorjoh Quellenstück vorliegt, das der Bildrede eingearbeitet wurde; vgl. dazu den in Anm. 1 genannten Aufsatz.

[19] Ein bildliches Verständnis von V. 51c findet sich bei den Autoren, die auch 6, 53—58 glauben bildlich verstehen zu müssen; vgl. Anm. 3. Gerade die Gründe, die für ein bildliches Verständnis von V. 51b sprechen, scheinen manche der genannten Autoren bestimmt zu haben, das gleiche bildliche Verständnis auf 6, 53—58 auszudehnen, was aber offenbar nicht erforderlich ist (s. unten unter 2d). Aber auch von den Befürwortern einer eucharistischen Deutung von 6, 53—58 sprechen sich vereinzelte (mehr oder weniger deutlich) dafür aus, daß V. 51c primär bildlich von der Hingabe in den Tod verstanden werden müsse, vgl. z. B. E. Hirsch, Das vierte Ev, Tübingen 1936, 181ff; E. S. Hoskyns/F. N. Davey, The Fourth Gospel, London [2] (repr.) 1950, 297; J. Schneider, Zur Frage der Komposition von Joh 6, 27—58 (59) (Die Himmelsbrotrede): In memoriam Ernst Lohmeyer, Stuttgart 1951, 134. 138; E. Schweizer 359; H. Kahlefeld 25; R. Frick, Das Joh in Bibelstunden, Göttingen 1957, 51.

noch hintergründig Andeutungen machen kann[20]. So wird auch von den Auslegern, die V. 51c unmittelbar eucharistisch verstehen, meist ausdrücklich betont, daß mittelbar auch Bezug genommen ist auf die Todeshingabe Jesu. Und wenn wir umgekehrt glauben, genügend Anzeichen zu haben für ein bildliches Verständnis von V. 51c und der Zugehörigkeit dieses Verses zur Bildrede 6, 26—51, dann soll damit keinesfalls geleugnet werden, daß V. 51c nicht auch „hintergründig" schon auf die Eucharistie anspiele, ja vom Tode Jesu in einer Weise rede, welche die eucharistischen Aussagen von 6, 53—58 vorbereiten soll. Schon die Aufnahme der eucharistischen Terminologie (des Einsetzungsberichtes) kann keinen Zweifel aufkommen lassen, daß V. 51c zumindest „mittelbar" „auch" die Eucharistie im Auge hat, zumal V. 51c als Abschlußwendung und vor den eucharistischen Ausführungen 6, (52) 53—58 — wie V. 52 lehrt — auf diesen folgenden Teil hinlenken muß. Aber diese Einschränkung macht unsere Alternative nicht hinfällig; es bleibt die Frage, was hier unmittelbar und direkt unter dem zukünftigen „Geben des Brotes" und dementsprechend unter dem geforderten „Essen" zu verstehen ist[21].

Zur Beantwortung unserer Frage bieten sich Argumente an (a) aus V. 51c selbst, (b) von 6, 26—51b her, (c) weiter von 6, 60—65. 66—71 und (d) von 6, 53—58 aus.

a) Schon eine Ausdeutung von V. 51c stößt auf Aussagegehalte, die sich gegen ein direkt-eucharistisches Verständnis sperren:

α) Nicht in der Eucharistiefeier wird die σάρξ Jesu gegeben ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, sondern im Tode Jesu. In der Eucharistiefeier kann Jesu Fleisch seine lebenspendende Heilswirkung nur zugunsten der Genießenden auswirken, wie 6, 53—58 in immer neuen Wendungen betont wird, wohl um die Notwendigkeit dieses Genusses zu begründen. ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (4, 42) ist Jesus als das

[20] Auch wenn man diesbezügliche Behauptungen vorsichtig wertet: vgl. O. Cullmann, Der joh Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Ev: TZBas 4 (1958) 360—372; Maurer 81f („perspektivische Ineinssetzung").

[21] Ohne Zweifel hat V. 51c auch die Funktion einer „Übergangswendung" (vgl. R. Schnackenburg in GuL 25 [1952] 409 und E. Schick, Das Ev nach Joh, Würzburg 1956 z. St.), wie solche für die joh Reden charakteristisch sind. Kein Gliederungsversuch sollte aber — von quellenkritischem Wissen um eine irgendwie geartete Zusammengehörigkeit von 6, 51c mit 6, (52) 53—58 verleitet — verkennen, daß mit der Redaktionsbemerkung und Frage von V. 52 ein Neueinsatz markiert ist, so daß der neue Abschnitt der Brotrede unverkennbar mit V. 52 beginnt, nicht aber schon mit V. 51c! — Aber auch wenn V. 51c als „Übergangswendung" richtig erkannt ist, bleibt die Frage, ob die unmittelbare Aussage des Halbverses schon (wie dann V. 53—58) sakramental oder bildlich vom Herrentod verstanden werden muß. Denn auch in letzterem Fall kann V. 51c bewußt so formuliert sein, daß die Frage von V. 52 provoziert und die Anfügung des eucharistischen Redestückes 6, 53—58 ermöglicht wird. Ein derartiger „hintergründiger" eucharistischer Sinn soll also im folgenden auch für V. 51c nicht geleugnet werden.

Lamm, das τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου hinwegnimmt (1,29). Die „Hingabe" des Sohnes geschah, ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος (3, 16f); vgl. weiter 1 Joh 2, 2; 4, 9 f. 14. Es kann Zufall sein, daß das soteriologische ὑπέρ bei Joh nur mit dem Tod Jesu in Beziehung gebracht wird, nicht mit der eucharistischen Gabe (wie 1 Kor 11, 24), aber die Abzweckung auf den Kosmos erlaubt V. 51c nach den joh Analogien nur den Gedanken an den Heilstod Jesu.

β) Nun könnte diese Beziehung auf den Tod Jesu mit einer eucharistischen Deutung des δώσω in folgender Weise vereinbart werden: Das δώσω zielt auf das zukünftige sakramentale „Geben", erst das aus diesem δώσω ergänzend herauszuhörende διδομένη[22] meint — wie in den Abendmahlsworten Jesu Lk 22, 19f; Mk 14, 24 (Mt 26, 28) — die (Opfer)-Hingabe am Kreuz. Nun ist es aber gewiß schon mißlich, wenn die Ergänzung in anderem Sinne genommen werden muß als das Verbum, das somit doppeldeutig die Austeilung und die Opferhingabe bezeichnen müßte. Gegen dieses Verständnis spricht aber auch der joh Sprachgebrauch, der διδόναι und παραδιδόναι[23] im Sinne der Hingabe des Ebed Jahwe (Is 53) oder der Opferhingabe[24] nicht kennt[25]. Wir werden darum das zu ergänzende διδομένη verstehen müssen im Lichte der Stellen, die das διδόναι (Joh 3, 16; vgl. auch 6, 32!) und ἀποστέλλειν (1 Joh 4, 9f. 14) des Sohnes dem Vater zuschreiben und in den Inkarnationsgedanken den Todesgedanken einbeschlossen sein lassen. So steht auch V. 51c der Todesgedanke in der Verlängerung des Inkarnationsgedankens (von V. 41f; vgl. unten unter γ) und das δώσω (διδομένη) meint eine „Weggabe" zum Heil der Welt (wie ähnlich Mk 10, 45), nicht aber eine (opfernde) „Hingabe" an den Vater.

γ) καὶ . . . δέ steht weit überwiegend in der Bedeutung „und (aber) auch" mit Zwischenstellung des beigefügten Wortes[26]; es führt im allgemeinen eine weitere Zufügung ein. So verstanden würde V. 51c

---

[22] Vgl. oben unter 1 d.

[23] Joh 19, 30 meint das παραδιδόναι des πνεῦμα auch nicht den inneren Opferakt.

[24] Schon weil selten διδόναι eindeutig in opfertechnischer Bedeutung im NT steht, sollte nicht so unvorsichtig V. 51c als Beleg für die *Opfer*hingabe Jesu genommen werden; vgl. zum Sprachgebrauch: Der Einsetzungsbericht 19—22 (wo S. 21 Joh 6, 51c als Beleg gestrichen werden muß). Joh 6, 51c ist (wie ähnlich auch Mk 10, 45) die Heilsbedeutung des Todes Jesu nicht durch das Opferbild bestimmt.

[25] Joh schreibt dafür τὴν ψυχὴν τιθέναι, 10, 17f; 13, 37. 38; 1 Joh 3, 16 ist deutlich nicht ein wagender Lebenseinsatz gemeint, sondern die Lebenshingabe. Diese Bedeutung wird dann auch 10, 11. 15 schon durch das Bild vom Lebenswagnis durchscheinen und auch 15, 13 gemeint sein.

[26] Nach E. Mayser, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit II 3, Berlin und Leipzig 1934, 131f häufig in den Papyri; weitere Belege in und außerhalb des NT bei Bl-Debr § 447, 9 und bei Bauer, WB 341.

den Sinn ergeben: „In Person bin ich zwar das lebendige Brot — außerdem aber ist auch noch das von mir (bei der Eucharistiefeier) gegebene Brot mein Fleisch für das Leben der Welt". Ein solches Verständnis des καὶ . . . δέ (vgl. Joh 8, 16. 17; 15, 27) würde zu einer sakramentalen Ausdeutung führen. Dieses Verständnis als einer weiteren Hinzufügung zur vorigen Aussage ist aber für V. 51c nicht angängig, einmal weil sie den bislang nicht verwandten σάρξ-Begriff ohne Erklärung einführt und ihn dabei noch wie selbstverständlich identifiziert mit dem ἐγώ von V. 48[27]. Aber auch darum läßt sich diese Deutung nicht halten, weil darin ἄρτος das Brot der Eucharistiefeier meinen würde, in hartem Gegensatz zu dem ἄρτος ἀληθινός (V. 32) der vorstehenden Bildrede und auch im Unterschied zu 6, 53 bis 58, wo jenes Brot nicht erwähnt wird. καὶ . . . δέ kann hier aber auch nicht „das dem schon Gesagten Beigefügte als etwas Neues und Wichtiges" hervorheben wollen[28]. Die Partikelfolge muß hier vielmehr etwas Neues als eine Erläuterung zum Vorstehenden einführen wollen: „Und zwar ist das Brot . . ."[29]; oder besser noch: das stereotype καί wird überlesen und das δέ als Übergangspartikel verstanden, die eine erläuternde Erklärung einführt: „Das Brot aber (von dem die Rede war) ist . . .".

Das vorgeschlagene Verständnis von V. 51c als Erläuterung zum Vorstehenden macht zwar die sakramentale Deutung noch nicht gänzlich unmöglich, aber doch weniger wahrscheinlich: Eine Erläuterung muß irgendwie an die Verstehenselemente anknüpfen, welche die vorstehende Rede bereitgestellt hat, darf aber nicht in unverständlicher Weise „eine überraschende Neuigkeit"[30] bringen. Trotz aller mittelbaren Anspielungen in 6, 26—51b auf die Eucharistie ist die σάρξ als eucharistische Gabe aber eine „Neuigkeit", die als solche nur durch das Folgende erklärt werden kann, die aber nicht das Vorstehende (wenn auch weiterführend) zu erläutern vermag. Ein inkarnatorisches Verständnis des neu eingeführten σάρξ-Begriffes dagegen würde ganz auf der Linie der vorstehenden Bildrede liegen, in der sich Jesus laufend als der „vom Himmel Herabgestiegene" offenbarte. Wie sehr die Rede um dieses Problem kreist, lehrt V. 41f: der „Herabgestiegene" ist irdischen Ursprungs, weil er wirklich „Fleisch ward" (1, 14). V. 50f. gibt die Antwort, indem der himmlische Ur-

[27] 6, (52) 53—56 bildet die σάρξ neben αἷμα aber nur einen Bestandteil der irdisch-geschichtlichen Person Jesu bzw. des erhöhten „Menschensohnes"; erst nach dem ἐν ἐμοί von V. 56 kann es gleichwertig ὁ τρώγων με heißen.

[28] So Bauer, Joh z. St.: „Und weiter: das Brot . . .".

[29] So Bultmann, Joh 174, der καὶ . . . δέ hier im gleichen Sinne verstehen will wie das bei Joh sonst häufige erläuternde καί, vgl. R. Bultmann, Analyse des 1. Johannesbriefes: Festgabe für A. Jülicher, Tübingen 1927, 142.

[30] Bauer, Joh z. St.

sprung noch einmal in Rückblick auf V. 41f (und V. 33) kräftig unterstrichen wird (vgl. unten), so daß der σάρξ-Begriff sich V. 51c wie von selbst einstellt. Dieser „inkarnatorische" Fleisch-Begriff (vgl. noch 1 Joh 4.2; 2 Joh 7) scheint Joh so „natürlich" und naheliegend, daß V. 51c mit seiner Hilfe die vorstehenden Aussagen wie selbstverständlich zusammengefaßt werden können — freilich um dann gleichzeitig weitergeführt zu werden zu der Aussage, daß dieses „Fleisch" weggegeben werden soll in den Tod zum Heile der Welt[31].

δ) Das vorgeschlagene Verständnis von V. 51c muß noch verteidigt werden gegenüber der Auslegung, die das eucharistische Redestück schon mit V. 48 beginnen läßt und das φαγεῖν nicht bildlich im Sinne des ἔρχεσθαι πρός und des πιστεύειν von V. 35 versteht, sondern unmittelbar vom sakramentalen Genuß[32]. In diesem Fall müßte freilich notwendig vom Kontext her auch V. 51c sakramental verstanden werden. Wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß das φαγεῖν V. 50. 51 schon hintergründig das eucharistische Essen mit im Auge haben wird und dadurch die Vokabelwahl mitbestimmt sein kann (vgl. V. 58), so wird doch unmittelbar und direkt das φαγεῖν den „Glaubensgenuß" meinen.

Zunächst sollte man nicht verkennen, daß V. 52 eine bedeutend stärkere Zäsur für einen inhaltlichen Neueinsatz markiert als der mit dem „Unterabschnitt" V. 48—51 gegebene. Die apodiktische Glaubensforderung als Vorbedingung der Lebensmitteilung von V. 47 überscheint V. 48—51 derartig, daß man zunächst bei dem φαγεῖν nicht an eine andere Bedingung für den Heilsempfang denken wird, zumal das bildliche Verständnis desselben V. 35 ja schon vorbereitet war. — Die Vokabelwahl ist V. 50f unmittelbar ausgelöst durch die Rede vom Essen des Manna (V. 31. 49 [58]): Nicht das Essen des Wüsten-Manna gab das Leben, man muß von dem wahren Gottesbrot „essen". Es geht hier immer noch um den Beweis, daß die Idee des wahren Gottesbrotes (vgl. V. 33) in Jesus seine Erfüllung findet. Wenn Jesus sich hier ὁ ἄρτος nennt, dann identifiziert er sich nicht mit einem individuellen „Brotlaib", sondern bezeichnet sich als τὸν ἄρτον τὸν ἀληθινόν von V. 32, in dem das generelle τὸ μάννα von V. 31 seine eschatologische Verwirklichung findet. So ist es denn nicht Zufall, daß V. 50f — in charakteristischem Unterschied zu V. (52) 53—58!

---

[31] Eine falsche Aktualisierung trägt W. Bieder, Auferstehung des Fleisches oder des Leibes?: TZBas 1 (1945) 114 ein, wenn er sagt: „σάρξ meint keine Substanz, sondern (ὑπέρ...) das Ereignis, das für das Leben des Kosmos entscheidende Bedeutung hat"; ähnlich Gaugler 57ff; Maurer, bes. 87f.

[32] Vgl. J. H. Belser, Das Zeugnis des 4. Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistsendung, Freiburg 1912, 82f; Tillmann z. St.; Ruckstuhl 268f; Cullmann 92; Michaelis 26f; Schnackenburg 409.

— φαγεῖν nicht mit Akkusativobjekt steht, sondern daß mit Hilfe der Präposition ἐκ ein „Anteilhaben" zum Ausdruck gebracht wird (wie anders auch V. 26). Die Vorstellung weilt eben noch bei der „Mannafülle", die in Jesus ihre Verwirklichung gefunden hat[33]. — V. 50f ist es auch noch „zu früh", um vom eucharistischen „Essen" dieses Gottesbrotes zu reden — das kann erst nach weiteren Zwischengedanken V. 58b geschehen. Es sollte nicht übersehen werden, daß V. (52) 53—57 noch nirgends vom „Essen" dieses wahren Gottesbrotes die Rede ist, sondern vom Essen des „Fleisches des Menschensohnes" (V. 53—56), seiner selbst (V. 57). Erst nachdem geklärt ist, daß beim Brotgenuß des Herrenmahles das „Fleisch" Jesu, er selbst gegessen wird, kann V. 58 gesagt werden, beim eucharistischen Mahl werde „dieses" Gottesbrot — nämlich das vom Himmel gekommene, von dem 6, 26—51 die Rede war — genossen. Und es wird nicht Zufall sein, daß jetzt, wo eindeutig vom eucharistischen Essen dieses Gottesbrotes die Rede ist, dieses realistische Essen das Akkusativobjekt bei sich hat — anders als V. 50f. — Mit dem Gesagten ist die Funktion des Abschnittes V. 48—51 schon angedeutet: So sehr er im Ganzen der Brotrede eine „überleitende" Aufgabe hat — seine eigentliche Funktion ist es, die Bildrede 6, 26ff auf ihren Höhepunkt und damit zum (vorläufigen) Abschluß zu bringen: Der Abschnitt 6, 43 bis 51 rekapituliert „von rückwärts" den einleitenden 6, 32—40 (wie ähnlich auch 6, 57f. 53—56 den Abschnitt 6, 48—51a.51b rekapituliert). Dabei nimmt zunächst 6, 43—47 die Ausführungen von 6, 36 bis 40 wieder auf; erst dann greift 6, 48—51 zurück auf 6, 32—35, und zwar so, daß nun in der „Wiederholung" gleichzeitig deutlich gemacht wird, warum wirklich in Jesus die Erfordernisse des „wahren Gottesbrotes" erfüllt sind, welche die „Definition" V. 33 nannte: Jesus ist wirklich „vom Himmel herabgekommen" und vermag als solcher wirklich dem ganzen „Kosmos Leben zu geben". Abgesehen davon, daß die Lebensspendung an den *Kosmos* nicht Aufgabe der Eucharistie ist — der mit V. 32 anhebende christologische Beweisgang ist mit der These von V. 35 noch keineswegs zu Ende geführt, wie der Einwand V. 41f genügend deutlich zeigt. Wenn die Bildrede wirklich ihr christologisches Ziel erreichen soll, muß V. 48—51 diesen christologischen Nachweis auf seinen Höhepunkt führen. Ein sakramentales Verständnis würde den ganzen Gedankengang verschieben und verundeutlichen. — Diese „abschließende" Funktion

[33] Auch sonst stehen präpositionelle Wendungen anstelle eines gen. part. bei Verben des Essens statt des gebräuchlicheren Akkusatives — entgegen der gängigen Ansicht — durchaus nicht gedankenlos im NT; vgl. H. Schürmann, Der Paschamahlbericht Lk 22, (7—14.) 15—18: NtlAbh XIX 5, S. 7f.

von 48—51 verrät sich auch schon in der Terminologie: Der Terminus ὁ ἄρτος . . ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς V. 51a wiederholt nicht einfach V. 35 (und V. 48), sondern nimmt den Terminus der Judäer von V. 41 wieder auf — und zwar charakteristischer Weise mit betonter Voranstellung von ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Es geht also um das christologische Problem des himmlischen Ursprungs Jesu, das von V. 41 her zur Debatte steht und V. 43ff zunächst nicht beantwortet wurde. Auch der Rückverweis von V. 48—51 auf V. 41f macht also deutlich, daß die eigentliche Absicht dieser Verse christologisch ist. Eine unmittelbare sakramentale Deutung würde die ganze Gedankenführung von V. 32 an ihres eigentlichen Zielpunktes berauben.

Wenn aber V. 48—51b nicht unmittelbar sakramental gemeint ist, muß auch V. 51c nicht notwendig sakramental gedeutet werden. Im Gegenteil dürfte das bildliche Verständnis des unmittelbaren Kontextes auch für V. 51c zunächst ein bildliches Verständnis nahelegen.

b) die Bildrede Joh 6, 26—51 ist ohne den Abschluß 6, 51c formal unvollständig, und inhaltlich ruft sie nach Ausführungen über den Heilstod Jesu:

α) Erst mit dem δώσω V. 51c kehrt die kreisende Gedankenbewegung, die am Anfang V. 27 den Menschensohn als den Spender der „bleibenden Speise" nannte[34] (in der Mitte V. 34 noch einmal aufgenommen), zu ihrem Anfang zurück. Ohne V. 51c würde die Verheißung von V. 27 (34) unerfüllt einsam im Text stehen. Zusammen aber stellen V. 27 (34) und V. 51c die Bildrede, in der Jesus sonst nicht als der Geber, sondern als die Gabe erscheint, in einen umschließenden Rahmen. Obgleich die Bildrede ihre eigentliche Tiefe erst in der Bestimmung Jesu als der Gabe Gottes in Person findet, wird dieser Rahmen, nach dem Jesus — wie bei der Wüstenspeisung — der Geber der Gottesgabe ist, der Bildrede ursprünglich eigen und ihr nicht erst durch sekundäre Redaktion umgelegt worden sein. Schließlich finden die beiden Aussagegehalte der Bildrede — Jesus als Geber und Jesus als Gabe — erst V. 51c im Geben der σάρξ ihre Verknüpfung.

β) Die Erwähnung der Zielbestimmung ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς verklammert V. 51c fest mit V. 33, wo von dem vom Himmel herabgekommenen Gottesbrot gefordert wird, es müsse ζωὴν . . . τῷ κόσμῳ

[34] Die Lesart ὑμῖν δώσει könnte zwar sekundäre Angleichung an V. 51c sein (Lagrange u. a.), aber das Futurum wird auch durch die „Parallele" 4, 14 bestätigt; zudem wird auch am Ende der Rede wieder deutlich, was in ihrem Fortgang verwischt war, daß es die gemeinte Brotspende ohne den Tod Jesu (V. 51c), ja ohne seinen Aufstieg und die Geistsendung (V. 62f) letztlich nicht gibt. Die Lesart δίδωσιν ὑμῖν (א D e ff² sy c) ist zu deutlich — wie schon die geänderte Wortstellung zeigt — Einwirkung von V. 32 und Angleichung an die sonstigen präsentischen Aussagen (ἐγώ εἰμι V. 35 [41] 48. 51).

geben. 6, 48—51 gibt sich als Erfüllung der Merkmale, die bei der „Definition" des „wahren" Gottesbrotes (V. 32) genannt waren: Jesus ist ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς (48), ὁ ἄρτος ὁ ζῶν (V. 51 a) und vermittelt als solches „ewiges Leben" (50f), weil er die Voraussetzung erfüllt: nämlich himmlischen[35] Ursprungs ist, wie zweimal betont gesagt wird (V. 50. 51 a), letztlich aber, weil er als ὁ καταβαίνων (καταβάς) σὰρξ ἐγένετο (1, 14) und diese σάρξ weggibt in den Tod (51 c). Der Todesgedanke ist also die letzte Konsequenz des Inkarnationsgedankens (s. unten unter γ). Das zeigt ein formaler Vergleich der Verse 33 und 51 c: Nicht schon in den mehr individuellen Formulierungen der Verse 35. 39 f. 44—47. 48—51 b ist letztlich das Ziel, die Lebensspendung für den *Kosmos,* zu adäquatem Ausdruck gebracht; diese von V. 33 geforderte universale Formulierung findet erst V. 51 c. Ohne diesen Vers wäre die Gedankenbewegung, die von 6, (34) 35 an die Erfüllung der in V. 33 genannten Erfordernisse in Jesus aufweisen will, nicht zu ihrem formalen Abschluß gekommen. V. 51 c scheint also formal ursprünglich zur Bildrede zu gehören; ja man wird in Anbetracht des oben (unter 2 a α) über die „kosmische" Heilsbedeutung des Todes Jesu Gesagten meinen dürfen, die in V. 33 erwartete Lebensspendung an den Kosmos habe von vornherein den in V. 51 c dann ausgesprochenen Todesgedanken intendiert.

γ) Der vorstehende Aufweis zeigte schon, daß der Inkarnationsgedanke in Joh 6, 27—51 eine innere Tendenz zum Todesgedanken hin hat. Im Lichte sonstiger joh Aussagen wird das gewisser: Die anstößige Realität der Inkarnation offenbart sich für Joh gerade im Tode Jesu. Nicht nur, daß Jesus „im Fleische gekommen ist" (1, 14; vgl. 1 Joh 4, 2 [2 Joh 7])[36], er ist auch „im Blute" gekommen (1 Joh 5, 6), das uns „von jeder Sünde reinigt" (1 Joh 1, 7) — was die Doketen leugnen und was besonders Ignatius von Ant. unterstreichen muß[37]. Auch Joh 19, 34 b scheint polemisch die Realität des Todes Jesu bezeugen zu wollen; im wirklichen Tode offenbart sich eben die Wirklichkeit der „Fleischwerdung"[38]. So gehört auch zum christlichen „Bekenntnis" zum „Sohn" das Wissen, daß er der σωτὴρ τοῦ κόσμου ist (1 Joh 4, 14 f; vgl. Joh 3, 17). 1 Joh 4, 9 f kann diesen Tatbestand erhellen: Der Gedanke der „Sendung" des Sohnes in der Inkarnation wird dann in V. 10 erläutert durch ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν

[35] Vgl. die Voranstellung des ἐκ τοῦ οὐρανοῦ V. 50. 51 (58) im Unterschied zu V. 33 (38). 41, die mit V. 42 b anhebt.

[36] Für 1 Joh vgl. dazu die Ausführungen von H. Braun, Literar-Analyse und theologische Schichtung im ersten Johannesbrief: ZThK 48 (1951) 284 ff. 288 ff.

[37] Nach Sm 6, 1 „glauben sie nicht an das Blut Christi"; vgl. ferner Sm 2; Trall 10. Iren, adv. haer. I 26, 1 berichtet über Kerinths Auffassung, daß nur „Jesus", nicht der „Christus" gelitten habe.

[38] Vgl. dazu E. Schweizer 348—353.

αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (vgl. 1 Joh 2, 2). In Joh 3, 13 ff ist ebenfalls der Gedanke der κατάβασις weiterverfolgt bis zur Notwendigkeit des ὑψωθῆναι am Kreuz. Das Rettungswerk (3, 17) scheint nicht schon in der Inkarnation als solcher beschlossen zu sein, sondern in dieser, sofern sie eine „Dahingabe" (ἔδωκεν!) des eingeborenen Sohnes bis in den Tod hinein (V. 16; vgl. 6, 32) darstellt[39]. Nur aus dem sterbenden Samenkorn kommt die „viele Frucht" (12, 24; vgl. 3, 14 f; 10. 15 f; 12. 32). Im Lichte dieser joh Aussagen wäre es überraschend, wenn in der Bildrede 6. 26—51, die doch die Heilsbedeutung Jesu umfassend schildern will, der Gedanke der κατάβασις nicht weiterverfolgt wäre bis zum Todesgedanken. Erst damit gelangt die ganze Bildrede also auf ihren eigentlichen Ziel- und Höhepunkt.

δ) Eine Bildrede, die Jesus als das vom Himmel stammende, lebendige und lebenspendende Gottesbrot in seiner Heilsbedeutung so allumfassend schildert wie Joh 6, 26—50, wäre ohne Hinweis auf die Heilsbedeutung des Todes Jesu wohl kaum eine joh Offenbarungsrede. Das zeigt besonders deutlich das Nikodemusgespräch 3, 3—21, in dem mit Recht immer wieder formal und inhaltlich eine besonders nahe Parallele zur Brotrede erkannt worden ist[40]. Aber auch im Nikodemusgespräch konnte das Geheimnis der pneumatischen Geburt (und Lebensvermittlung; vgl. 3, 14 ff) — wie Joh 6 das der Lebensspendung — nicht beschrieben werden ohne den geheimnisvoll andeutenden Hinweis auf den Tod des Herrn als das Mittel der Lebensspendung (3, 14 ff) — ganz ähnlich wie Joh 6, 51 c.

c) Es dürfte richtig beobachtet sein (vgl. Anm. 5), daß der Abschlußteil 6, 60—65. 66—71 primär und seiner Hauptintention nach die Bildrede 6, 26—51 erläutern und weiterführen will (so sehr auch die eucharistischen Aussagen von 6, 53—58 dabei mitbedacht sein wollen). Schon durch den Hörerwechsel V. 60 und die Redaktionsbemerkung V. 59 wird eine scharfe Zäsur markiert, die warnt, V. 60—65 zu eng mit V. 53—58 zusammenzulesen. 6, 60—71 scheint nun aber mehrfach auf den Todesgedanken von V. 51 c zurückzuverweisen:

α) Der σκληρὸς λόγος (V. 60) wird, wie das γογγύζειν V. 61 (in Vergleich mit V. 41) nahelegt, der Anspruch Jesu sein sollen, himm-

[39] Nicht nur die Anspielung an die Opferung des Isaak (Gn 22), mehr noch der Anklang an das gemeinchristliche παραδιδόναι läßt an den Tod Jesu denken. Der Satz, der Tod Jesu sei „nicht ein besonderes Werk, sondern ist in Einheit mit dem ganzen Wirken Jesu als dessen Vollendung verstanden" (R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953, 402), muß durch den anderen ergänzt werden: Die Menschwerdung ist darum für Joh das entscheidende Heilsereignis, weil sie bis in die Tiefen des Todes führt (wodurch die Ausführungen Bultmanns ebd. 399—402 ihr Korrektiv bekämen).

[40] Vgl. Bornkamm 167 f.

lischen Ursprungs und als Fleischgewordener und in den Tod Gegebener der Lebensspender zu sein, — ein anstößiger Logos, weil man ja Jesu Vater und Mutter kennt (V. 42); aber 6, 48—51 beseitigte Jesus den Anstoß nicht, sondern er unterstrich seinen Anspruch noch. Dieses anstößige Faktum nun soll V. 62 f verständlich gemacht werden von dem ἀναβαίνειν und der Geistsendung her[41]. Das ἀναβαίνειν (V. 62) schaut zurück auf das καταβαινειν V. 33. 38. 41 f. 50 f (das freilich auch V. 58 weiterklingt); der Lebensgedanke V. 63 greift V. 33. 35. 39 f. 47. 48—51 auf (der freilich auch V. 53 f. 57 f weitergeführt wurde); und auch das Glaubensthema von V. 63 b ff. 66—71 nimmt V. 29 f. 35. 36—40. 43—47 wieder auf (das freilich auch unter der Decke des φαγεῖν (πίνειν) und τρώγειν noch weiterklingen wird). Aber eigentlich deutlich wird der Rückbezug von 6, 60—71 auf die Bildrede 6, 26—51 erst, wenn V. 51c zu dieser Bildrede geschlagen wird[42]. Denn im Zusammenhang muß der Terminus σάρξ V. 63 etwas Konkretes meinen[43] und einen Bezug zur vorstehenden Verwendung des Begriffes in V. 51c (freilich sekundär dann auch zu der von 6, [52] 53—56) haben. Denn wenn das ἀναβαίνειν V. 62 das

[41] Es ist nicht nur die lutherische Freude am Ärgernis, die manche in der „Auffahrt" das „größere Ärgernis" sehen heißt, sondern auch die forcierte Deutung des ἀναβαίνειν vom Todesgedanken des ὑψωθῆναι (8, 28) und δοξασθῆναι her. V. 62 muß aber seinen terminus ad quem dort haben, wo das gegensätzliche καταβαίνειν seinen terminus a quo hat, der richtig 3, 13 mit εἰς τὸν οὐρανόν angegeben wird, 20, 17 mit πρὸς τὸν πατέρα. Die Auffahrt ermöglicht die Geistsendung (7, 39), und dieses vollendende Heilsgeschehen könnte zum Verständnis der Rede vom Lebensbrot wie der vom Lebenswasser (7, 37 ff) führen. 3, 12 f wird analog zu deuten sein. Das „größere Ärgernis" finden hier u. a. Bultmann, Joh z. St; Maurer 82 (teilweise); Schweizer 156 f; Bornkamm 166, vgl. 168; Schulz 117 (Zeugen für die gegenteilige Meinung bei Schweizer Anm. 61; Schulz 117 Anm. 5).

[42] Bornkamm a. a. O. kann das Argument, das V. 51c bietet, für seine These nicht verwenden, weil er diese Vershälfte eucharistisch versteht und für mitinterpoliert hält. Ohne unsere Deutung bleibt aber — da die Bildrede ohne V. 51c den σάρξ-Begriff nicht bringt — der Rückbezug von 6, 60—65 auf 6, 26—51 immer schwierig (vgl. die nächste Anm.), so daß die Versuchung bleibt, 6, 60—65 primär als Korrektur des eucharistischen Redestückes zu verstehen.

[43] Da die Bildrede ohne V. 51c den σάρξ-Begriff nicht bringt, ist Bornkamm (167; vgl. auch Köster 62) gezwungen, hinter der „ganz allgemein gehaltenen Sentenz V. 63" nicht nur den eucharistischen (6, 53—58), sondern auch jeden christologischen Bezug (wie in 6, 26—51) zu leugnen. Aber in Verbindung mit der konkreten ἀνάβασις V. 62 ruft auch die Sentenz V. 63 nach einer heilsgeschichtlichen Ausdeutung und auch in der „Parallele" 3, 6 bekommt im Zusammenhang die „allgemeine Sentenz" ihre konkrete Bedeutung. Die Deutung von Joh 1, 13; 3, 6; 8, 15 her auf das menschliche Unvermögen (z. B. Kahlefeld 22) vermag ebensowenig zu befriedigen, da der Zusammenhang auch ohne 6, 51c (52). 53—58 die christologische Deutung nahelegt: Es geht um die Frage, die die ganze Bildrede 6, 26—51 bewegt, wer in Wahrheit das ζωοποιεῖν bewirken könne. Von V. 62 her ergibt sich (im Lichte von 7, 37 ff) die Antwort: Nur der erhöhte Menschensohn, der das Pneuma spendet (15, 26; 16, 8; vgl. 14, 16. 26), nicht schon der, von dem bislang immer die Rede war, der καταβάς; darauf führt im Zusammenhang unweigerlich das ἀναβαίνειν V. 62. Und verständlich wird die Wahl des σάρξ-Begriffes für diesen Sachverhalt, wenn der Gedanke der κατάβασις vorher schon in V. 51c bis zum σάρξ-Begriff durchgezogen war.

καταβαίνειν der Bildrede verständlich machen soll, dann soll sicher auch die im Zusammenhang mit der Erhöhung Jesu genannte Pneumasendung — an diese wird V. 63 ähnlich wie 7, 37 ff gedacht sein — die sich unter dem σάρξ-Begriff V. 51c verbergenden Aussagen ergänzen und verständlich machen[44]. V. 51c war die universale Lebensspendung an den Tod Jesu geknüpft worden; nicht schon die κατάβασις, nicht schon die Fleischwerdung vermittelt die Lebenskräfte — das tut erst die Hingabe des Fleischgewordenen in den Tod. Aber nun bringt V. 62f korrigierend eine Ergänzung[45]: Nicht schon als σάρξ, als Inkarnierter und Gestorbener ist Jesus ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς; Erhöhung und Geistsendung müssen noch hinzukommen[46] — diese Aussage verbirgt sich (im Zusammenhang mit V. 51c) hinter der so apodiktisch-allgemein formulierten Sentenz, die die richtige Lösung den Glaubensbereiten nur leicht andeuten will: ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν. Wenn also V. 51c mit seinem σάρξ-Begriff ursprünglich zur Bildrede gehört, werden die Andeutungen von V. 62f in Rückbezug auf V. 51c verständlich (dabei soll nicht übersehen werden, daß der Todesgedanke von V. 51c auch in 6, [52] 53—56 weiterklingt, was in der „Korrektur" von V. 63 mitbedacht sein will). Die so widerspruchsvolle Auslegungsgeschichte von V. 63 allein schon[47] dürfte unsere Auslegung von V. 51c empfehlenswert machen, weil sie nämlich allein ein Verständnis von V. 63 ermöglichen dürfte.

β) Auch die unverkennbare historische Identität von Joh 6, 66—71

---

[44] Auch 10, 16 ff ist der Gedanke der Lebenshingabe von 10, 11. 15 weiterverfolgt bis zur Auferstehung und zum Wirken des Erhöhten.

[45] Hinter die Sentenz von V. 63a ist ein Gedankenstrich zu setzen. V. 63b ist eng zusammenzulesen mit V. 64f (vgl. H. J. Holtzmann, Ev des Joh, Tübingen [3]1908, z. St.); meist wird nicht beachtet, daß τὰ ῥήματα V. 63 ὁ λόγος οὗτος V. 60 wieder aufnimmt. V. 63a wollte sagen: erst durch seine Pneumasendung wird der erhöhte Menschensohn zum lebenspendenden Brot; vgl. das Futur in V. 27 (siehe Anm. 34). Dieser Verweis in die Zukunft könnte aber die gegenwärtige Heilsbedeutung des Redenden und die Aktualität der Glaubensforderung verdunkeln. Darum geht es aber im Schlußteil der Rede V. 63b ff. 66—71. „Nicht aber nur in der Zukunft mit der Geistsendung gibt es Lebensspendung", — so wird man einschieben müssen — „auch jetzt schon sind die Worte, die ich (soeben; vgl. V. 60 ὁ λόγος οὗτος!) zu euch geredet habe, Pneuma und Leben"; schon in der Gegenwart sind sie „Worte ewigen Lebens" (V. 68, vgl. 5, 24). Schon in der Gegenwart kann ja der Glaubende Jesus als das Lebensbrot genießen (vgl. V. 29. 35. 36—40. 43—47); so lenkt die Rede den Blick von der noch inaktuellen Zukunft zurück in die Entscheidung fordernde Gegenwart. — Wer die Zäsur in V. 63 nicht beachtet, kommt leicht zu einer Ausdeutung, die die „Heilsfakten" zugunsten einer modernen Kerygmatheologie entwertet, vgl. z. B. Bultmann z. St.; E. Schweizer, EvT 12 (1957) 362f; Köster 63 u. a.

[46] Daß die Antithese „auf keinen Fall" abgeschwächt werden darf („das Fleisch als solches", „das Fleisch allein"), wird nicht (mit Bornkamm 167 Anm. 22) so heftig behaupten, wer mit der semitischen Stileigentümlichkeit der „dialektischen Negation" rechnet; vgl. H. Kruse, Dialektische Negation als semitisches Idiom: VT 4 (1954) 386—400.

[47] Vgl. Anm. 5 und 43.

und Mk 8, 27—33[48] legt für den joh Bericht den Schluß nahe, auch hier solle die Offenbarung des Todes Jesu (wie Mk 8, 31ff) der große Anstoß sein. Daß der vom Himmel Herabgestiegene und Fleischgewordene sterben soll — diese Aussage von V. 51c (die V. 52. 53—56 weiterklingt) ist der große Anstoß, der die Scheidung bewirkt.

γ) Aller Wahrscheinlichkeit nach steht die Vorhersage des Judasverrates 6, 70f. 64b darum in der Brotrede, weil sie schon traditionell (Mk 14, 18b—21 parr Mt/Lk; vgl. 1 Kor 11, 23; Joh 13, 11bf. 18f. 21—30) im Abendmahlsbericht stand[49]. Wenn aber die ganze Brotrede in V. 70f mit der Verratsankündigung ausklingt — soll sie den Todesgedanken vorher nur im eucharistischen Redestück in indirekten Anspielungen geführt haben?

δ) Im Petrusbekenntnis V. 68f wird der Anstoß der Judäer und Jünger überwunden: „Du bist der Heilige Gottes". Bekennt hier Petrus nur (im Sinne von 10, 36; vgl. 1 Joh 2, 20), daß der Vater Jesus „geheiligt und in die Welt gesandt hat", daß er also als der vom Himmel Herabgekommene wirklich ῥήματα ζωῆς αἰωνίου hat? Oder ist Jesus hier nicht (im Sinne von 17, 19) auch als der erkannt, „der sich für die Welt zum Opfer geweiht hat, zumal V. 70f auf die Passionsgeschichte Bezug nimmt"[50]? Muß nicht das Bekenntnis das Ärgernis der Todesankündigung mit ausräumen und Bezug nehmen auf die σάρξ (διδομένη) von V. 51c?

d) Auch von 6, 53—58 her ergeben sich Bedenken gegen ein unmittelbar eucharistisches Verständnis von V. 51c:

α) Wenn nämlich 6, 51c—58, wie meist angenommen, einheitlich eucharistisch zu verstehen wäre, würde der Inkarnationsgedanke von 6, 32—35. 38. 41f. 48—51b unvermittelt in den sakramentalen übergehen. In diesem Sinne ist die joh Eucharistieauffassung, soweit wir sie erkennen können, aber nicht „inkarnatorisch", sondern vom Heilstode Jesu her gedacht[51]. Falls für Joh 19, 34b (und 1 Joh 5, 6ff) in irgendeiner Weise auch ein Eucharistiebezug angenommen werden darf[52], wäre das deutlich gemacht. Aber auch in 6, 53—56 selbst ist

---

[48] Vgl. Wikenhauser z. St.

[49] Vgl. Cullmann 98. Beweisend dürfte das joh εἷς ἐκ τῶν δώδεκα sein (V. 71; vgl. auch 20, 24), das eine Reminiszenz an das syn εἷς τῶν δώδεκα sein wird (Mk 14, 20; vgl. 14, 10 par Mt; 14, 43 par Mt/Lk).

[50] Bultmann, Joh z. St; wenn G. Friedrich, Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synoptikern: ZTK 53 (1956) 265—311 mit seiner priesterlichen Ausdeutung des ἅγιος-Titels Recht haben sollte, würde das erhöht gelten.

[51] Das ist oft gesehen worden, vgl. nur Hoskyns/Davey, Joh 297; Cullmann 73; Michaelis 33.

[52] E. Schweizer scheint mir Recht zu haben (344—353), daß beide Stellen einen Eucharistiebezug aufweisen. Für 1 Joh 5, 6ff vgl. jüngst auch W. Nauck, Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes, Tübingen 1957,

erkennbar, daß die zu essende σάρξ die in den Tod gegebene und das zu trinkende αἷμα das im Tode vergossene ist[53]. Der deutliche Rückbezug der eucharistischen Gabe auf den Tod Jesu kommt aber 6, 53—58 weniger unvermittelt, wenn Jesu Heilstod in der vorstehenden Bildrede schon erwähnt war, d. h. wenn V. 51c noch nicht unmittelbar eucharistisch auszudeuten ist, sondern zunächst an den Heilstod Jesu erinnern will. Ohne dieses Verständnis von V. 51c würde einem eucharistischen Redestück wie 6, 51c—58 der Haken fehlen, an dem es befestigt werden kann. V. 51c aber, (als Bestandteil der Bildrede 6, 26—51) auf den Tod Jesu bezogen, ist die Scharniere, die 6, 53 bis 56ff benötigt[54].

β) Joh 6, 53—58 wird nicht der Inkarnationsgedanke der Bildrede 6, 26—51 prolongiert in den sakramentalen Gedanken hinein — vielmehr hat das eucharistische Redestück 6, 53—58 die Funktion, die Aussagen der Bildrede zu „repräsentieren", ins Sakramentale transponiert zu rekapitulieren. Das eucharistische Redestück leistet diese seine Aufgabe von rückwärts, indem es zunächst 6, 53—56 den Todesgedanken von V. 51c als eucharistisch verwirklicht dartut, danach — vor allem in V. 57f, aber auch schon vorher — die Inkarnationsaussagen der Bildrede 6, 26—51b als eucharistische Wirklichkeit erläutert. Diese Funktion des eucharistischen Redestückes, die freilich eigens bewiesen werden müßte[55], setzt aber voraus, daß der V. 53—56 deutlich werdende Todesgedanke (in V. 51c) schon zur Bildrede gehört hat.

Die verschiedensten Beobachtungen führen also zu dem gleichen Ergebnis: V. 51c ist als ursprünglicher Bestandteil der Bildrede 6, 26—51 deren abschließender Höhepunkt und in seiner unmittelbaren Aussage bildlich von der Fleischeshingabe Jesu in den Tod zum Heile der Welt zu verstehen. Daß dabei der Halbvers bewußt so formuliert ist, daß er die Frage von V. 52 provoziert und die Anfügung der eucharistischen Ausführungen 6, 53—58 ermöglicht, soll damit keineswegs geleugnet, sondern im Gegenteil ausdrücklich betont werden.

Der Halbvers will unmittelbar Aussagen machen über den Tod Jesu. Das tut er freilich unter einem Bilde, und zwar — vgl. schon

147—182 (mit Referat über die verschiedenen Deutungsversuche; zum Für und Wider vgl. auch Lessig Anm. 1386).

[53] Vgl. Schlatter z. St.: „Blut kann man nur trinken, nachdem es ausgeschüttet ist."

[54] Auch nach Schneider 134 ist V. 51c „kurz auf das Heilsgeschehen hingewiesen, das die Grundlage der Eucharistie bildet. V. 51b (in unserer Zählung: 51c!) ist also notwendig, um den dritten Teil an die beiden vorausgehenden Teile anzuschließen". Vgl. auch Gächter 429: „Die vorausgehende Darlegung gipfelt eben in diesem einen Ausdruck, und das Nachfolgende (V. 53—58) knüpft an ihn an."

[55] Vgl. die in Anm. 1 genannte Untersuchung.

V. 27 — unter dem Bilde des brotausteilenden Tischgestus, ähnlich wie auch Lk 22, 27 und noch deutlicher Mk 10, 45 und Joh 13, 1—17 Jesus Aussagen über seinen Tod macht unter dem Bilde des Tischdienstes. Ja es muß sogar noch genauer gesagt werden: V. 51c nimmt das Bild vom brotausteilenden Gestus speziell von der Eucharistiefeier her; die Anklänge an den Einsetzungsbericht machen diese Annahme gewiß. Zum eigentlich gemeinten Inhalt wird die Austeilung der eucharistischen Gabe aber erst nach der Zwischenbemerkung und Frage (V. 52) in 6, 53—58. Immerhin lieferte das eucharistische Bild von V. 51c die Brücke, die den Übergang zur eucharistischen Aussage von 6, 53—58 ermöglichte.

Das vorgeschlagene Verständnis von V. 51c als ursprünglicher Bestandteil der Bildrede 6, 26—51 und die bildliche Deutung dieses Halbverses (mit „hintergründigen" eucharistischen Anspielungen) hat für das Verständnis der Gesamtrede eine dreifache Konsequenz: (1.) Wenn V. 51c ursprünglich ist, sind V. 53—58, wo sich die gleiche eucharistische Terminologie äußert, nicht mehr als Interpolation zu verstehen. (2.) Der Abschlußteil 6, 60—71 mit V. 62f wird in Rückbezug auf V. 51c verständlich und deutbar. (3.) Von V. 51c her bekommen die Andeutungen Gewicht, die auch schon im Corpus der Bildrede 6, 26—51b eucharistische Anspielungen und Ausrichtung auf das eucharistische Redestück 6, 53—58 hin zu verraten scheinen. Ob sich diese 3 Folgerungen bei einer Ausdeutung der Gesamtrede Joh 6, 26—71 bewähren werden, muß eine eigene Untersuchung erweisen[56].

(Abgeschlossen am 28. Februar 1958)

---

[56] Vgl. Anm. 1.

Johannesevangelium und urchristliche Passafeier

Von Georg Ziener, Hünfeld

Der Ursprung des Johannesevangeliums liegt für uns auch heute noch, nach dem Fund der Qumrantexte, so sehr im Dunkel, daß es angebracht erscheint, auf alles hinzuweisen, was irgendwie Licht auf die Entstehungsverhältnisse des 4. Ev werfen könnte.

H. Schürmann[1] deutet in einer Untersuchung über die Anfänge christlicher Osterfeier auf die Möglichkeit hin, daß die Datierung des Todes Jesu im Johannesevangelium auf einer quartadecimanischen (= qd) Praxis der johanneischen Gemeinden beruhen könne. Sch. rechnet also, wenn auch vorsichtig, mit dem Einfluß einer urchristlichen Passafeier qd Art auf die Entstehung des Joh. Im folgenden soll kurz auf einige Gesichtspunkte hingewiesen werden, die dieser Vermutung Schürmanns ein größeres Gewicht geben könnten.

I. Die urchristliche Passafeier

Aus den Quellen, die uns heute zur Verfügung stehen, können wir nicht mit Sicherheit entnehmen, ob die ersten Christen von den Juden in irgendeiner Form das Passafest übernahmen. Noch viel weniger wissen wir über den äußeren Verlauf dieser urchristlichen Passafeier. B. Lohse glaubt, von der qd Passafeier auf die Passafeier der Urgemeinde schließen zu können. Aus dem von ihm vorgelegten Material ergebe sich „mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß das Passa der Qd auf die Passafeier der Urgemeinde und der paulinischen Missionsgemeinden zurückgeht und mit dieser in allen wesentlichen Punkten übereinstimmt“[2].

Es seien zunächst im Anschluß an den oben erwähnten Artikel von H. Schürmann und an die Arbeit von B. Lohse die wichtigsten Gründe für das Bestehen einer urchristlichen Passafeier genannt.

1. Wie sich aus Apg ergibt, haben die Judenchristen in Jerusalem an den jüdischen Tempel-, Gebets- und Festsitten festgehalten. Es

---

[1] H. Schürmann, Die Anfänge der christlichen Osterfeier II: ThQ 131 (1951) 418 f.

[2] B. Lohse, Das Passafest der Quartadecimaner (BFchrTh II, 54), Gütersloh 1953, 111.

ist daher wahrscheinlich, daß sie in irgendeiner Form auch das Passafest übernommen haben[3].

2. Apg 12, 3; 20, 6 werden die Tage der ungesäuerten Brote als Zeitbestimmung genannt. Das läßt vermuten, daß diese Tage auch für die Christen noch von Bedeutung waren[4].

3. Nach Irenäus von Lyon beruft sich Polykarp für seine Feier des Passafestes auf Johannes, den Jünger des Herrn, und die übrigen Apostel, mit denen er zusammen gelebt habe (Eusebius, H. E. V, 24, 16). Die Qd berufen sich also für ihre Art der Passafeier auf urchristliche Tradition.

4. Die Qd des 2. Jhd. feierten ihr Passafest am gleichen Tag wie die Juden. Diese Übereinstimmung im Datum läßt sich am besten so erklären, daß die Qd das Fest von den Juden übernommen haben[5].

5. Meliton von Sardes, Hippolyt und Origenes haben Ex 12 bzw. Ex 13, 1ff als Text für ihre Passa-Homilien. Dieselben Texte waren aber für das jüdische Passa- und Mazzenfest vorgeschriebene Lesungen. Diese Übereinstimmung wird verständlich, wenn man annimmt, daß die Christen, welche in ihrer jüd. Zeit noch das jüdische Passa gefeiert hatten, diese Lesungen für ihre christliche Passafeier beibehielten[6].

Schwieriger als die Frage nach dem Bestehen eines urchristlichen Passafestes ist die Frage nach dessen *Sinn* zu beantworten. In der jüdischen Passafeier hat sich, von Ex 12 ausgehend, die später immer mehr erweiterte Passa-Haggada entwickelt, in welcher Jahwe für die Befreiung aus Ägypten gedankt wurde (Billerbeck IV, 1, 67f). Für die Christen aber, welche bei *ihrer* Passafeier Ex 12 lesen, ist die Befreiung aus Ägypten nur das Vorbild für die Erlösung durch Jesus, das wahre Passalamm. Dieser Gedanke, daß die Befreiung aus Ägypten in der Erlösung durch Christus ihre Erfüllung gefunden habe, ist der zentrale Gedanke in den Passa-Homilien des Meliton von Sardes[7] und des Hippolyt[8].

Aus der Homilie des Meliton von Sardes ergibt sich, welchen Sinn die kleinasiatischen Christen des 2. Jhd. ihrer Passafeier beilegten: Sie war hauptsächlich[9] das Gedächtnis der am Kreuz voll-

---

[3] Schürmann 415.
[4] Schürmann 418; Lohse 98—101.
[5] Lohse 49 f.
[6] Lohse 75—77.
[7] Die Passa-Homilie des Meliton von Sardes (hrsg. von C. Bonner, Studies and Documents XII, London 1940) war mir leider nicht erreichbar. Eine Charakteristik dieser Homilie findet sich bei Lohse 15 f.
[8] (Ps.-Chrysostomus) MPG 59, 735—746.
[9] Daneben kennt die qd Feier ein stellvertretendes Bußfasten für die Juden (Lohse 62—65. 118 ff) und den Ausblick auf die Parusie (Lohse 78—84).

zogenen Erlösung durch Jesus Christus. Diese Auffassung wird bestätigt durch die Epistola Apostolorum (2. Jhd.), die ausdrücklich das Passa als Gedächtnis des Todes Christi bezeichnet[10].

Ein weiterer wichtiger Hinweis für den Sinn der christlichen Passafeier des 2. Jhd. findet sich in Eusebius H. E. V, 23, 1. Nach Eusebius glauben die Gemeinden von ganz Asien auf Grund sehr alter Überlieferung, man müsse als Fest des Erlösungspassa den 14. Tag des Mondmonats einhalten, den Tag also, an welchem den Juden befohlen war, das Passalamm zu opfern. Diese nähere Bestimmung des 14. Tages überrascht: denn nicht die Schlachtung der Lämmer, sondern das Passamahl stand im Mittelpunkt der jüdischen Passafeier. Daß aber das Opfern der Passalämmer hervorgehoben wird, kann nur den Sinn haben, daß damit der Grund angegeben wird, warum die Qd zusammen mit den Juden Passa feiern: Tag und Stunde des Schlachtens der Passalämmer entspricht dem Termin des Todes Jesu am Kreuze (joh Chronologie!)[11]. Die Qd feiern zusammen mit den Juden den 14. Nisan, weil sie an diesem Tag das Gedächtnis des Todes Christi begehen, der als das wahre Passalamm, als das „Heilslamm“[12] starb.

Mit großer Wahrscheinlichkeit hat schon die erste Christenheit in diesem Sinn das Passafest als christliches Erlösungsfest gefeiert; denn

---

[10] Der Abschnitt über das Passa aus der Ep. Ap. ist in deutscher Übersetzung bei Lohse 14f wiedergegeben.

[11] Lohse setzt voraus, die Qd feierten am 14. das Gedächtnis des letzten Passamahles Jesu (19: 93; 105); die ältesten Texte (Ep. Ap.; Eusebius H. E. V, 23, 1) sagen dagegen eindeutig, daß sie am 14. das Gedächtnis des *Todes* Jesu, des wahren Passalammes, begehen. Dementsprechend ist m. E. auch der Ausdruck κατὰ τὸ εὐαγγέλιον (H. E. V, 24, 6) zu verstehen. Polykrates beruft sich auf das Evangelium, um den Brauch zu rechtfertigen, das Passa am 14. Tage mit den Juden zu begehen. Da die Qd das Passafest zusammen mit den Juden feiern, weil der Zeitpunkt des Schlachtens der Passalämmer für sie der Zeitpunkt des Todes Christi ist, so können sie diesen Brauch allgemein mit der urchristlichen Verkündigung, daß Christus das „wahre“ Passalamm sei (1 Kor 5, 7; Joh 19, 36), dann auch speziell mit der joh Datierung des Todes Christi rechtfertigen. Beides wird mit dem Ausdruck „nach dem Evangelium“ gemeint sein. Entsprechend werden auch die beiden Fragmente einer Streitschrift des Claudius Apollinaris zur Passafeier (MPG 5, 1297—1300) zu verstehen sein. Cl. Apollinaris, der als kleinasiatischer Bischof wie die übrigen Qd am 14. das Gedächtnis des statt des Passalammes am Kreuze geopferten Herrn begeht (2. Fragment), weist die Behauptung zurück, der Herr sei nicht am 14. gestorben — er habe ja nach Mt an diesem Tage mit den Jüngern das Lamm gegessen — er sei vielmehr erst am folgenden Tage gestorben. Die Gegner behaupten also, die Qd würden nicht am richtigen Tage das Todesgedächtnis des Herrn feiern. Nach A. widerspricht diese Ansicht dem „Gesetz“. Aus Fragment 2 ergibt sich das von A. Gemeinte: Jesus, das wahre Passalamm, muß nach dem „Gesetz“ am gleichen Tage, dem 14., sterben, an dem im Tempel die Lämmer geopfert wurden, da Jesus „statt des Lammes“ geopfert wurde. Zum Argument der Gegner aus Mt meint A. vorsichtig: Es scheine, daß die Evangelien ihnen widersprächen. Die ganze Beweisführung des A. ruht also auf dem bei den Qd beliebten Vergleich zwischen dem jüdischen Passalamm und Jesus als dem wahren Passalamm.

[12] Passahomilie des Meliton von Sardes, vgl. Lohse 55.

nach einer Mitteilung des Irenäus verteidigt Polykarp die qd Passafeier mit dem Hinweis darauf, daß er, Polykarp, das Passafest immer auf diese Weise mit Johannes, dem Jünger unseres Herrn, und den übrigen Aposteln, mit denen er verkehrt hatte, begangen habe (Eusebius, H. E. V, 24, 16). Dafür, daß diese Berufung auf Johannes zu Recht besteht, spricht die Tatsache, daß der joh Leidensbericht die Entsprechung Passalamm — Christus deutlich herausarbeitet: Jesus stirbt zur gleichen Stunde, da im Tempel die Passalämmer geopfert werden (Joh 19, 14); Joh 19, 36 sieht darin, daß Jesus nach dem Tod die Gebeine nicht zerbrochen werden, eine Erfüllung der Schrift. Wahrscheinlich denkt der Evangelist an Ex 12, 46 (nicht an Ps 33, 21) und sieht in Jesus das wahre für das Heil des Volkes geschlachtete Passalamm.

Ein weiterer Hinweis auf dieses christliche Passa als Erlösungsfest findet sich in 1 Kor 5, 6—8. V. 7 setzt die Bezeichnung Jesu als Passalamm („τὸ" πάσχα)' als bekannt voraus und stellt vielleicht die christliche Passafeier (τὸ πάσχα „ἡμῶν") der jüdischen gegenüber. Vermutlich spielt Paulus in VV 6—8 auf eine in seinen Gemeinden bekannte christliche Passa-Haggada an[13].

So lassen sich die Spuren einer urchristlichen Passafeier von der Passa-Homilie des Meliton von Sardes über den Apostel Johannes und den joh Leidensbericht bis zum 1. Korintherbrief verfolgen. Im Mittelpunkt des Festgedankens stand immer wieder Jesus als das wahre Passalamm. Im Anschluß an Ex 12 wird die Heilstat Jesu als die Vollendung und Erfüllung der Erlösung aus Ägypten verstanden.

II. Weisheitsbuch und Johannesevangelium

Der III. Teil des Weisheitsbuches (10, 1—19, 22) ist nicht einheitlich aufgebaut. 10, 1—11, 1 handelt vom Wirken der Weisheit in der Geschichte, beginnend mit Adam bis zur Errettung der „Heiligen" am Roten Meer. Der in 11, 2 einsetzende Vergleich zwischen den ägyptischen Plagen und den Wohltaten an Israel (11, 2—19, 22)[14] spricht ein zweites Mal (19, 1—9) vom Wunder am Roten Meer. Dieser Doppelbericht legt die Vermutung nahe, daß der Verfasser des Weisheitsbuches diese Gegenüberstellung zwischen ägyptischen Plagen und Wohltaten an Israel von anderswoher übernommen, sie über-

---

[13] Vgl. Lohse 101—104; E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht, Göttingen 1956, 142, Anm. 3.

[14] 11, 17—12, 22 und 13, 1—15, 19 sind Einschaltungen innerhalb des Plagenberichts, in denen sich der Verfasser den Problemen seiner Zeit (Gottes unbegreifliche Langmut bei der Bestrafung der Gottlosen; Gefahr der Verführung zum Götzendienst) zuwendet.

arbeitet[15] und dann seinem Werk eingefügt hat. Diese Vermutung wird durch eine weitere Beobachtung bestätigt: Der in 9, 18 angekündigte Rückblick über das Wirken der *Weisheit* in der Geschichte wird nur bis 11, 1 durchgeführt; dann wird die Weisheit nicht mehr erwähnt, Gott und sein *Wort* (16, 12.26; 18, 15.22) treten jetzt unvermittelt an ihre Stelle. Das ist nur so zu verstehen, daß dem Verfasser des Weisheitsbuches ein Bericht über den Exodus vorlag, in welchem das Geschehen Gott und seinem Wort zugeschrieben wurde.

Diese Exodusdarstellung[16] ist in hymnischem Stil abgefaßt (vgl. das „Du" der Anrufung Gottes in 11, 4.7f.10 uö). Gegenüber dem Bericht im Buche Exodus werden die Plagen übersteigert und so als Typus des endzeitlichen Handelns Gottes gegenüber seinen Feinden dargestellt[17]. Wiederholt wird auf die Bedeutung des Exodusgeschehens für die Gegenwart hingewiesen (16,7.12—15.17.24.26 uö)[18]. Höhepunkt der Darstellung ist die poetische Schilderung der Vorgänge in der Passanacht (18, 6.14). Vom Opfer des Passalammes wird entsprechend dem Charakter des Weisheitsbuches, das spezifisch jüdische Gebräuche nur allgemein erwähnt (vgl 2, 12), nur andeutend gesprochen.

Diese Beobachtungen weisen darauf hin, daß der Verfasser des Weisheitsbuches in 11, 2—19, 22, wie schon K. Kohler[19] festgestellt hat, eine Passa-Haggada übernommen, sie bearbeitet und seinem Werke eingegliedert hat. Wsh 10 dient als Bindeglied zwischen dieser Passa-Haggada und dem II. Teil des Weisheitsbuches (6, 1—9, 18), der vom Wesen der Weisheit und von ihrer Bedeutung für die Menschen spricht. Der Verfasser des Weisheitsbuches sieht im Verhalten Gottes gegenüber Gerechten und Gottlosen zur Zeit des Auszugs (Passa-Haggada) ein Unterpfand für sein rettendes und strafendes Wirken in der Endzeit und im Jenseits gegenüber Gerechten und Gottlosen (I. Teil des Weisheitsbuches 1, 1—5, 23)[20].

---

[15] Zahlreiche Beziehungen zum I. Teil des Weisheitsbuches, dann auch die kunstvolle Verknüpfung der einzelnen Teile des Weisheitsbuches untereinander zeigen, daß *ein* Verfasser die verschiedenartigen Stoffe zu einem geschlossenen Ganzen vereinigt hat. Vgl. J. Fichtner, Weisheit Salomos (HAT II 6), Tübingen 1938, 6f; G. Ziener, Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit (BBB 11), Bonn 1956, 94—97.

[16] Vgl. zum folgenden Fichtner 42f.

[17] Die Juden erwarten in der Passanacht die messianische Erlösung, vgl. Billerbeck I, 85.

[18] In der jüdischen Passa-Haggada hat jede Generation sich so anzusehen, als ob sie selbst aus Ägypten ausgezogen wäre, vgl. Billerbeck IV, 1, 68.

[19] K. Kohler, Art. Wisdom of Solomon: The Jewish Enzyclopedia XII (1907) 539f.

[20] Vgl. Ziener, Theol. Begriffssprache 94—97.

Ein Vergleich zwischen Weisheitsbuch und Johannesevangelium[21] zeigt, daß die Wunderberichte des Johannesevangeliums in mehrfacher Hinsicht den in der Passa-Haggada des Weisheitsbuches erzählten Wundern entsprechen. Der reichlichen Wasserspende (Wsh 11, 4—7) entspricht die reichliche Weinspende (Joh 2, 1—11), der Heilung durch das göttliche Wort (Wsh 16, 5—13) entspricht das Heilungswunder in Kana (Joh 4, 43—54), der Mannaspende (Wsh 16, 20—26) entspricht die Brotvermehrung (Joh 6, 1—13), der wunderbaren Lichtspende für die Israeliten (Wsh 18, 1) entspricht die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9, 1—41), der Errettung vor dem Tode durch das Wort (Wsh 18, 22) entspricht die Auferweckung des Lazarus (Joh 11, 1—44).

Wichtig ist die Übereinstimmung zwischen Passa-Haggada des Weisheitsbuches und Johannesevangelium in der Ausdeutung dieser Wunder. Die Deutung, welche sich allerdings nicht bei allen Wundern findet, durchläuft — schematisch dargestellt — folgende Stufen:

1. Im Weisheitsbuch wie auch im Johannesevangelium wird von historischen Wundern berichtet, die Menschen in ihrer irdischen Existenznot (Durst, Hunger, Finsternis-Blindheit, Krankheit, Tod) wunderbare Hilfe bringen.

2. Übergang von der natürlich-irdischen auf die geistliche Ebene: Die historischen Wunder im natürlich-irdischen Bereich sind Zeichen und Unterpfand für das, was Gott (in Wsh) bzw Jesus (in Joh) im geistlichen Bereich jederzeit für die Gerechten (Gläubigen) tut. Er schenkt ihnen jederzeit als geistliche Güter Speise, Trank, Licht und Leben.

3. Das Weisheitsbuch stellt die Bedeutung des Wortes einerseits und der natürlichen Dinge andrerseits für das Leben des Menschen einander gegenüber. Das Weisheitsbuch zieht die Folgerung: Nicht die natürlichen Dinge garantieren dem Menschen das Leben, sondern allein Gottes Wort (16, 12f. 26). Ähnlich, nur in anderer Formulierung, hebt das Johannesevangelium die Bedeutung Christi für das Leben des Menschen gegenüber allen anderen Existenzmitteln hervor: Christus ist *das* Brot, das Hunger und Durst vollkommen stillt, er ist *das* Licht, er ist *das* Leben und *die* Auferstehung.

4. Im Weisheitsbuch werden die Wunder speziell dem Wort (16, 12.26; 18, 22) zugeschrieben. Da Jesus die den Exoduswundern entsprechenden Zeichen wirkt, so ist Jesus im joh Prolog das *Wort*.

---

[21] Der Vergleich zwischen den Wunderberichten des Weisheitsbuches und denen des Johannesevangeliums findet sich ausführlicher in: G. Ziener, Weisheitsbuch und Johannesevangelium: Bib 38 (1957) 396—418.

Jesus, der sich durch seine Wunder als das WORT erweist, schreibt sich all das zu, was das Weisheitsbuch von Wort und Weisheit aussagt. Wie die Weisheit ist auch Christus von Gott ausgegangen (Joh 8, 42 vgl. Wsh 7, 25); beide werden von Gott seit Anbeginn geliebt (Joh 3, 35 vgl. Wsh 8, 3; 9, 9). Gott hat ihnen alles in die Hand gegeben (Joh 3, 35 vgl. Wsh 10, 1—11, 1). Beide leben in inniger Gemeinschaft mit Gott (Joh 14, 10f vgl. Wsh 8, 3) und sind in das Wissen Gottes eingeweiht (Joh 8, 28 vgl. Wsh 8, 4).

Wie die Weisheit wird auch der Sohn in die Welt gesandt, um sie zu retten (Joh 3, 17 vgl. Wsh 9, 18). Die Weisheit nimmt in den Menschen Wohnung und erwirbt ihnen dadurch die Liebe Gottes (Wsh 1, 4; 7, 27f). Ebenso wohnt der Sohn in den Menschen, die ihn lieben, und stellt so eine innige Verbindung zwischen Gott und den Menschen her (Joh 14, 20—23). Daß der Mensch zur Weisheit und zum Sohne kommt, dafür bedarf er zunächst der Gnade Gottes (Joh 6, 44 vgl. Wsh 8, 21). An der Stellung zur Weisheit und zum Sohne entscheidet sich das Schicksal der Menschen (Joh 5, 22.27 vgl. Wsh 10, 1—11, 1); denn wie Gott können sie den Menschen Leben spenden und Leben erhalten (Joh 6, 27.51 vgl. Wsh 16, 26).

Wer die Gebote der Weisheit und des Sohnes befolgt, erlangt dadurch ewiges Leben (Joh 8, 51 vgl. Wsh 6, 18). Wer ihnen nachfolgt, wandelt nicht in der Finsternis; denn die Weisheit und der Sohn sind für die Menschen Licht (Joh 8, 12 vgl. Wsh 7, 26; 10, 17; 18, 3f). Da beide von Gott stammen, sind sie frei von Sünde (Joh 8, 46 vgl. Wsh 7, 25.30); weil sie vom Himmel kommen, können sie dem Menschen Himmlisches kundtun (Joh 3, 12 vgl. Wsh 9, 16f).

Weisheitsbuch und Johannesevangelium behandeln in ähnlicher Weise das Problem des Glaubens aufgrund von Zeichen. Durch die Zeichen werden die Ägypter (Wsh 11, 13; 12, 27) wie auch die Juden (Joh 2, 23; 6, 2.14; 7, 31) zu einem anfänglichen Glauben geführt. Er ist aber zu schwach, ihr tatsächliches Handeln zu bestimmen. Die Ägypter lassen sich weiterhin von ihrer Bosheit (12, 2) und Unvernunft (19, 3) leiten. So glauben auch die Juden trotz der vielen Zeichen nicht an Jesus (12, 37). Der Verfasser des Weisheitsbuches spricht von einem verdienten Verhängnis (19, 4), das Johannesevangelium begründet den Unglauben der Juden mit einem geheimnisvollen Ratschluß Gottes (12, 39f).

Der Vergleich zwischen Weisheitsbuch und Johannesevangelium zeigt, daß sich im Johannesevangelium folgende Entsprechungen zum Weisheitsbuch finden:

1. Die Wunderberichte des Johannesevangeliums entsprechen der

Darstellung der Exoduswunder in der Passa-Haggada des Weisheitsbuches.

2. Das Verhalten der Juden gegenüber den von Jesus gewirkten Zeichen entspricht dem Verhalten der gottlosen Ägypter gegenüber den Exoduswundern.

3. Jesus schreibt sich im Johannesevangelium jene Beziehung zum Vater und jene Bedeutung für die Menschen zu, die im Exodusbericht des Weisheitsbuches, dann auch besonders im II. Teil des Weisheitsbuches von Wort und Weisheit ausgesagt werden.

Diese Übereinstimmung zwischen Weisheitsbuch und Johannesevangelium kann nicht zufällig sein. Die Entsprechung ist andrerseits nicht so groß, daß sie eine direkte Abhängigkeit des 4. Evangeliums vom Weisheitsbuch verlangte. Die Verwandtschaft kann am besten durch eine gemeinsame Vorlage erklärt werden. Der Verfasser des Weisheitsbuches hat vermutlich für seine Darstellung des Exodusgeschehens eine Passa-Haggada benutzt, die ihrerseits, mittelbar oder unmittelbar, dem Evangelisten als Vorlage für die Gestaltung der Wunderberichte diente. Die Entsprechung zwischen den Reden Jesu und den Aussagen des Weisheitsbuches über Wort und Weisheit wird auf beiderseitige Abhängigkeit von der spätjüdischen Spekulation über Wort und Weisheit zurückzuführen sein. Vielleicht war die angenommene jüdische Passa-Haggada mit einem Lobpreis auf das die Exoduswunder wirkende Gotteswort verbunden. Solch eine mit einem Hymnus auf den Logos verbundene Passa-Haggada als die gemeinsame Vorlage für Weisheitsbuch und Johannesevangelium würde die beiderseitigen Entsprechungen am besten erklären[22].

III. Johannesevangelium und urchristliche Passafeier

Wenn die joh Wunderberichte einer jüdischen Passa-Haggada nachgebildet sind, so zeigen sich überraschende Beziehungen zur oben erschlossenen urchristlichen Passafeier. Deren Grundgedanke war es, im Anschluß an Ex 12 die Heilstat Jesu als Vollendung und Erfüllung der Befreiung aus Ägypten darzustellen. Das gleiche Ziel verfolgt der Evangelist. Im Leidensbericht zeigt er, daß Jesus das wahre Passalamm ist, im Wunderbericht stellt er Jesu Wirken als Entsprechung zur Erlösung aus Ägypten dar. Der Sinn der erschlossenen urchristlichen Passafeier deckt sich also mit der Zielsetzung wichtiger Teile des 4. Ev.

---

[22] Für den Verfasser des 4. Ev war die angenommene jüdische Passa-Haggada allerdings nur mittelbar Vorlage, und zwar auf dem Wege über eine christliche Passa-Haggada. Vgl. Abschn. III.

Es bleibt noch die Frage offen: Wurde der Evangelist bei der Abfassung seines Ev mittelbar oder unmittelbar durch die aus dem Weisheitsbuch erschlossene jüdische Passa-Haggada beeinflußt? Es ist denkbar, daß christliche Gemeinden für ihre Passafeier nach dem Vorbild der jüdischen Passa-Haggada eine christliche Haggada schufen, in welcher den Exoduswundern die Wunder Jesu als Entsprechung und Erfüllung gegenübergestellt wurden. Von dieser christlichen Passa-Haggada ausgehend und in ihrem Geiste hätte der Evangelist sein Evangelium verfaßt. Lassen sich im Johannesevangelium Spuren einer solchen Vorlage nachweisen?

Nach einer Hypothese von R. Schnackenburg[23] bildet ein in kleinasiatischen christlichen Gemeinden entstandener Logos-Hymnus den Grundbestand des joh Prologs. Diesen Logos-Hymnus habe der Evangelist überarbeitet und in seinem Geiste das 4. Ev geschrieben. Er habe für jene kleinasiatischen Gemeinden ein Werk schaffen wollen, das ihren Anliegen und ihrem Verständnis der Christusbotschaft entsprach (S. 108).

Dieser den Gemeinden zugeschriebene Logos-Hymnus weist eine Reihe von Parallelen zu den Aussagen des Weisheitsbuches über Wort und Weisheit auf[24]. Diese Gemeinden haben also schon vor Johannes, angeregt durch die spätjüdische Spekulation über Wort und Weisheit, wie sie im Weisheitsbuch bezeugt ist, ihr spezifisches Christusbild geschaffen. Die Vermutung liegt nahe, daß Johannes nicht nur den Logos-Hymnus, sondern auch einen Bericht über die Wunder Jesu vorfand, der nach Art der Darstellung der Exoduswunder im Weisheitsbuch geformt war; denn es ist wahrscheinlicher, daß der Evangelist seinem Ev aufgrund eines schon vorliegenden größeren Bestandes als nur auf ein kurzes Lied hin seine charakteristische Gestalt gegeben habe.

R. Bultmann[25] nimmt an, der Evangelist habe für seine Darstellung der Wunder Jesu eine Quelle benutzt, die eine Sammlung von Wunderberichten enthielt. Die Behauptung Bultmanns allerdings, die dieser Quelle entnommenen Wunderberichte des Johannesevangeliums würden sich sprachlich von den übrigen Teilen des Evangeliums unterscheiden, hält einer kritischen Überprüfung nicht stand[26]. Wenn der

---

[23] R. Schnackenburg, Logos-Hymnus und joh Prolog: BZ 1 (1957) 69 bis 109.

[24] Joh 1, 1a — Wsh 9, 1. 9; Joh 1, 1b — Wsh 9, 4; Joh 1, 1c — Wsh 7, 25 f; Joh 1, 3 — Wsh 9, 1; Joh 1, 4a — Wsh 7, 25 f; 16, 12; Joh 1, 4b — Wsh 7, 26; Joh 1, 9 — Wsh 6, 16; Joh 1, 11a — Wsh 6, 16; Joh 1, 11b — Wsh 1, 4; Joh 1, 16 — Wsh 7, 14. Vgl. C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1953, 274 f.

[25] R. Bultmann, Das Ev des Joh (Krit.-exeg. Kommentar über das NT II[13]), Göttingen 1953, 78 (siehe auch Register S. 559 f).

[26] Vgl. E. Schweizer, Ego eimi (FRLANT NF 38), Göttingen 1939, 102 bis

Verfasser des 4. Ev Quellen benutzt, so hat er sie stark überarbeitet. Wenn sich also aufgrund stilistischer Merkmale eine „Wunder-Quelle" nicht nachweisen läßt[27], so sprechen doch zwei Beobachtungen für ihre Existenz:

1. Bei einem Vergleich zwischen dem Bericht über das Weinwunder in Joh 2 und der Darstellung des 1. Brotwunders bei Mk zeigen sich so viele formale Entsprechungen zwischen beiden Berichten, daß man von einem „joh"-Stil innerhalb des Markusevangeliums sprechen kann[28]. Es hat also schon vor Abfassung des Johannesevangeliums Wunderberichte nach Art der Darstellung des Weinwunders gegeben.

2. Bei zwei Wundern innerhalb des Johannesevangeliums findet sich eine Zählung, die dann aber nicht weitergeführt wird. Das Weinwunder von Kana gilt als das erste Zeichen (2, 11), die Krankenheilung von Kapharnaum als das zweite Zeichen (4, 54), obwohl diese Krankenheilung weder überhaupt das zweite Wunder Jesu war (vgl. 2, 23; 3, 2; 4, 45) noch das zweite Wunder nach seiner Rückkehr aus Judäa nach Galiläa (4, 54). Die Zählung wird deshalb nicht als eine chronologische, sondern als eine systematische zu verstehen sein. Sie wird verständlich, wenn man annimmt, daß der Evangelist eine Darstellung der Wunder Jesu benutzt, in welcher die Wunder Jesu den Exoduswundern zugeordnet waren. In dieser schematischen — nicht chronologischen — Darstellung steht die Weinspende in Kana als Entsprechung zur Wasserspende in der Wüste (Wsh 11, 4—14) an erster, die Krankenheilung zu Kapharnaum als Entsprechung zur Heilung in der Wüste (Wsh 16, 5—13) an zweiter Stelle[29].

Diese Beobachtungen sprechen dafür, daß der Evangelist bei der Abfassung seines Evangeliums von einer christlichen Passa-Haggada ausging, die nach dem Vorbild der aus dem Weisheitsbuch erschlossenen jüdischen Passa-Haggada das Wunderwirken Jesu darstellte. Der Logos-Hymnus hätte dieser christlichen Haggada als Einführung und als Schlüssel zum Verständnis gedient: Das WORT, welches die Exoduswunder wirkte, ist in Jesus Fleisch geworden. An seinen, den Exoduswundern entsprechenden, Zeichen zeigt es sich, daß er der Messias, Gottes Sohn (20, 31)[30], aber auch das WORT ist.

105; E. Ruckstuhl, Die lit. Einheit des Johannesevangeliums, Freiburg (Schweiz) 1951, 218 f.

[27] Ruckstuhl (219) hält es trotzdem für möglich und wahrscheinlich, daß der Verfasser durch mündliche Überlieferung und durch Erinnerung an Gelesenes beeinflußt ist. Nach Schweizer (100) ist der Bericht über das Weinwunder in Kana (2, 1—10) stilistisch „etwas wie ein erratischer Block" im 4. Ev.

[28] E. Lohmeyer, Das Ev des Mk (Krit.-exeg. Kommentar über das NT I 2^{14}), Göttingen 1957, 129.

[29] Vgl. G. Ziener, Weisheitsbuch u. Johannesevangelium: Bib 38 (1957) 404 ff.

[30] Nach jüdischem Glauben ist die Erlösung aus Ägypten Vorbild der messiani-

Während sich der Evangelist beim rhythmisch gegliederten Logos-Hymnus mit einer Überarbeitung begnügte, konnte er mit dem Erzählungsstoff der Passa-Haggada frei verfahren, ihn ergänzen und ihm ganz seine Eigenart aufprägen, ohne aber von dem Grundgedanken der Passa-Haggada abzugehen, daß das Heilswirken Jesu Erfüllung der Befreiung aus Ägypten ist. Der merkwürdige Tatbestand im Johannesevangelium, daß trotz Einheitlichkeit in Sprache und Begriffswelt und trotz kunstvollen Aufbaus im Ganzen und in einzelnen Abschnitten die Ordnung vielfach gestört erscheint, könnte nach dieser Hypothese damit erklärt werden, daß der Evangelist zunächst nur die Absicht hatte, die Passa-Haggada seiner Gemeinden als qualifizierter Zeuge (Joh 1, 14; 1 Joh 1, 1—3) zu überarbeiten und zu ergänzen. Als dann, wie die altkirchliche Überlieferung berichtet[31], die Jünger ihn baten, wegen der Irrlehren ein Evangelium zu schreiben, konnte der greise Verfasser für sein Evangelium leicht auf die von ihm gestaltete Passa-Haggada zurückgreifen.

Ob nun der Evangelist bei der Abfassung seines Evangeliums von der ursprünglichen oder einer von ihm selbst erweiterten christlichen Passa-Haggada ausging, so bleibt er doch in vollem Umfang Verfasser des 4. Ev. Die ursprüngliche Passa-Haggada wird den Logoshymnus des Prologs, einzelne Wunderberichte (vgl. etwa Joh 2, 1—11; 4, 43—54; 5, 1—9a; 6, 1—13; 9, 1—7), die ähnlich wie die Wunderberichte des Weisheitsbuches (vgl. 16, 12f. 26) mit einer kurzen Deutung versehen waren, und vielleicht einen Leidensbericht, in welchem Christus als das wahre Passalamm dargestellt war, umfaßt haben. Von diesem Bestand und dem ihm zugrundeliegenden Christusverständnis ausgehend, kann der Evangelist Reden und Tun Jesu neu durchdacht und ein dem Christusbild dieser Gemeinden entsprechendes Evangelium verfaßt haben.

Diese Hypothese, daß das Johannesevangelium aus der urchristlichen Passafeier erwachsen sei, kann sich fast nur auf Vermutungen stützen, da, wie Menoud[32] treffend sagt, versucht wird, etwas, von dem wir nur wenig wissen — die Entstehung des Johannesevangelium —, durch ein anderes — den urchristlichen Gemeindegottesdienst — zu erklären, von dem wir überhaupt nichts wissen[33]. Der Versuch

---

schen Erlösung. Vgl. Joach. Jeremias in TWNT IV, 864—867 (Μωυσῆς); Joh 1, 17 wird diese Entsprechung angedeutet.

[31] Vgl. Irenäus, Adv. Haer. III, 11, 1; Can. Mur. 1, 9—16.

[32] Ph. H. Menoud, L'évangile de Jean d'après les recherches récentes, Paris 1947, 24 f.

[33] Die vorliegende Untersuchung hat zur Frage des äußeren Verlaufs der urchristlichen Passafeier nicht Stellung genommen, da die vorgetragene Hypothese nur die Existenz einer urchristlichen Passa-Haggada voraussetzt. Lohse (77) nimmt an, Ex 12 sei am Abend des 14. vorgelesen und erklärt worden, da nach seiner

wurde trotzdem gewagt, weil folgende fünf Gegebenheiten zueinander in Beziehung gesetzt werden mußten:

1. In der Passafeier der Qd spielt die Entsprechung: jüdisches Passalamm — Jesus, das wahre Passalamm, eine wichtige Rolle.

2. Auf die gleiche Entsprechung weist der joh Leidensbericht hin.

3. Die Qd berufen sich für ihre Art der Passafeier auf den Apostel Johannes.

4. Der joh Prolog enthält einen Logos-Hymnus, der wahrscheinlich nicht vom Evangelisten stammt; trotzdem entspricht das Christusbild des Evangeliums dem des Logos-Hymnus.

5. Zwischen dem Johannesevangelium und dem Weisheitsbuch besteht eine gewisse Verwandtschaft. Die Aussagen des Prologs über den Logos und die Reden Jesu berühren sich inhaltlich mit den Aussagen des Weisheitsbuches über Wort und Weisheit, die joh Wunderberichte zeigen Entsprechungen zur Darstellung der Exoduswunder im Weisheitsbuch.

Meinung die christliche Passafeier erst am Abend des 14. begonnen hat. Es ist jedoch nicht wahrscheinlich, daß die Gemeinden, welche am 14. das Gedächtnis des *Todes* Jesu feiern, die Todesstunde Jesu unbeachtet vorübergehen ließen. Möglicherweise wurde um diese Zeit, also außerhalb der Eucharistiefeier, die Haggada (mit Leidensbericht) vorgetragen.

Kleinere Beiträge

Eli, Eli, lamma sabacthani

Der Ausruf Christi lautet nach Mt 27, 46: ηλι ηλι λεμα σαβαχθανι, nach Mk 15, 34 dagegen: ελωϊ ελωϊ λαμα σαβαχθανι. In einer dritten Gestalt ist er durch die Handschrift D überliefert. Sie schreibt an beiden Stellen: ηλει ηλει λαμα ζαφθανει. Das Wort ist Anfang des Psalmes 22. Es findet sich hier in seiner ursprünglichen hebräischen Form: אֵלִי אֵלִי לָמָה עֲזַבְתָּנִי. Demnach ist der in D gebotene Wortlaut die genaue Transkription des hebräischen Textes[1]. Die Lesart der übrigen Zeugen: λεμα (λαμα) σαβαχθανι, (לְמָא) שְׁבַקְתָּנִי ist Übersetzung des Psalmwortes in das Aramäische[2]. Auch ελωϊ, das Mk bietet, entspricht dem aramäischen אֱלָהִי, jedoch mit dumpfer Aussprache des A-Lautes, die dialektisch bedingt sein dürfte[3]. Dagegen möchte man bei der durch Mt überlieferten Form ηλι zunächst an eine hebräische Bildung denken. Doch wird auch im aramäisch geschriebenen Targum des Onkelos öfters die Gottesbezeichnung אֵל gebraucht. Nur scheint sie nicht dem Wortschatz der lebendigen aramäischen Sprache angehört zu haben, sondern nur aus dem Hebräischen übernommen zu sein[4]. Auch im Psalmen-Targum ist der Satz mit dem gleichen Hebraismus wiedergegeben: אֵלִי אֵלִי מְטוּל מָה שְׁבַקְתָּנִי. Dem Volk war das Wort אֵל aus dem Gottesdienst, der Schriftlesung und zahlreichen Eigennamen jedenfalls hinreichend bekannt und auch Christus konnte es daher gebrauchen. Mt bietet demnach eine in

---

[1] ζαφθανει ist sicher aus αζαφθανει entstanden (vorausgeht α). Die Wiedergabe des B-Lautes durch φ entspricht der griechischen Grammatik, die Assimilation der Media und Tenuis vor spiritantischem T-Laut fordert; vgl. τέτριφθε (von τρίβω).

[2] Der Wechsel λεμα — λαμα ist ohne Bedeutung, da Schwa mobile in griechischer Transkription durch ε oder α ausgedrückt werden kann; vgl. R. Helbing, Grammatik der Septuaginta, Göttingen 1907, 27. Der K-Laut in σαβαχθανι mußte aus dem in Anm. 1 genannten Grund durch χ dargestellt werden; vgl. G. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch, 304.

[3] Die von Dalman (Grammatik 123) ausgesprochene und von manchen Erklärern übernommene Vermutung, daß ελωϊ als Anklang an das hebräische אֱלֹהִים zu verstehen wäre, ist nicht wahrscheinlich und wurde von Dalman selbst (Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen Schrifttums und der aramäischen Sprache, Leipzig 1930, 43) wieder aufgegeben.

[4] Sie findet sich nur in der Bileamerzählung im Mund des Sehers (Nm 23, 8; 23, 22; 24, 4; 24, 8; 24, 16), ferner in den Wortverbindungen אֵל שַׁדַּי (Gn 17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3; Ex 6, 3) und אֵל קַנָּא (Ex 20, 5; 34, 14; Dt 4, 24; 5, 9; 6, 15), die unverändert aus dem Hebräischen beibehalten wurden, sowie in אֵל עֶלְיָה (Gn 14, 18—22), einer teilweisen Aramäisierung des hebräischen אֵל עֶלְיוֹן, endlich zusammen mit אֱלָהּ als Wiedergabe des hebräischen אֵל אֱלֹהֵי (Gn 33, 20; 46, 3; Nm 16, 22). — Vgl. auch E. Brederek, Konkordanz zum Targum Onkelos (BZAW 9), Gießen 1906, Seite 3.

aramäischen Texten nicht erwartete, aber auf Grund der Verhältnisse verständliche und daher mögliche Form. Er dürfte daher den Ausruf Christi in seinem genauen, wirklich gesprochenen Wortlaut erhalten haben. Aus ihm erklären sich leicht die anderen Formen. Bei Mk ist das ungewohnte אֵלִי durch das geläufige אֱלָהִי ersetzt. Bei der in D vorhandenen Textgestalt ist der hebräische Wortlaut des Psalms für den ganzen Vers wiederhergestellt, nachdem das erste Wort des Satzes in dieser Sprache vorhanden war[5].

Die Annahme, daß Mt den Ausruf Jesu in seinem ursprünglichen Wortlaut überliefert, findet eine Bestätigung in der Tatsache, daß er in eine Anrufung des Propheten Elias umgedeutet wurde. Dessen Name lautet im AT Elijjahu und Elijjah. Eine klangliche Ähnlichkeit zu ihm ist nur beim Wort ηλι vorhanden. Aber selbst hier wird der Hinweis auf eine bloß akustische Täuschung zur Erklärung des Mißverständnisses nicht genügen. Man spricht daher zumeist von einer absichtlichen Verdrehung der Worte Christi. Nun ist aber zu bedenken, daß nach dem Bericht der drei Synoptiker Jesus schon zuvor wegen seines Anspruches, der Messias, der Auserwählte, der Sohn Gottes zu sein, verhöhnt wurde (Mt 27, 43; Mk 15, 32; Lk 23, 35). Bei dieser Gesinnung wäre das Geständnis, von Gott verlassen zu sein, das man nun aus dem Mund Christi selbst hören konnte, bestimmt nicht unbeachtet geblieben. Der an Gott gerichtete Ruf hätte mehr Anlaß zum Spott gegeben als ein Ruf an Elias. Es müssen daher besondere Gründe bestanden haben, die auf Elias hinlenkten.

A. Guillaume[6] versucht das Mißverständnis auf sprachlichem Weg zu erklären. Er weist darauf hin, daß in der Isaias-Handschrift von Qumran 1 Q Is^a an das Suffix der 1. Person Sing. gelegentlich א angehängt wird. Dies könnte bedeuten, daß es „-ia" ausgesprochen wurde. Wenn daher Jesus „elia, elia" gerufen hätte, wäre die Verwechslung mit dem Namen des Propheten Elias ohne weiteres verständlich.

Im folgenden soll eine andere Möglichkeit besprochen werden, die sich auf Beobachtungen an hebräischen Eigennamen stützt. Danach konnte ηλι als Kurzname von Elijjahu, Elijjah verstanden werden. Wie überall machte sich auch bei den Israeliten die Neigung geltend, längere Namen zu kürzen und zu vereinfachen. Im AT sind daher zahlreiche Namen vorhanden, die als Kurzformen aus einer längeren, ebenfalls im AT überlieferten Form abgeleitet sind[7]. Besonders häufig wurde die Vereinfachung bei Namen vorgenommen, die mit der Gottesbezeichnung -jahu, jah oder -el gebildet sind. Die Kürzung kam hier zugleich der religiösen Forderung entgegen, die Profanierung der heiligen Namen zu vermeiden. Die beiden Bildungselemente -jahu und-jah sind selbst bereits durch Kürzung des heiligen Namens Jahwe entstanden, dessen volle Form niemals zur Bildung eines Personennamens verwendet wurde.

Die Kürzung konnte auf verschiedene Weise erfolgen. Die einfachste Art bestand darin, daß man das theophore Element ganz wegließ. Dies geschah bei den Namen: Jo'ahaz (Ahazjahu): Ahaz, Amasjahu: Amos, Jo-

---

[5] G. Dalman (Die Worte Jesu) und andere.

[6] Mt 27, 46 in the Light of the Dead Sea Scrolls of Isaiah (PEQ 83 [1951], 78—81); vgl. Bib 33 (1952), 305.

[7] Vgl. M. Noth, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (BWANT 3. Folge, Heft 10), Stuttgart 1928, 36—41.

zabad (Zabdi'el, Zebadjahu): Zabad, Zekarjahu: Zeker (Zakkur), Hilqijjahu: Heleq, Hananel (Elhanan, Hananjah): Hanan, Mattanjahu: Mattan, Nehemjah: Naham, 'Abdi-el: 'Ebed, 'Obadjahu: 'Obed, Eliezer: Ezer, 'Ananjah: 'Anan, Pelatjah (Palti-el): Pelet, Peqahjah: Peqah, Quschajahu: Qisch, Schema'jahu: Schema' (Schama'), Schemarjahu: Schemer.

Größer ist die Zahl der Fälle, bei denen die Kurzform mit vokalischen Endungen gebildet wird. Unter diesen begegnen wieder am häufigsten die Endungen „i" und „aj". Das erste trifft zu bei den Namen: Abijjahu (Abi'el): Abi, Uri'el (Urijjahu): Uri, Ahijjahu: Ahi, Amasjahu: Amsi, Amarjahu: Imri, Benajahu: Bani, Buqqijjahu: Buqqi, Gamli'el: Gemalli, Zabdi'el (Zebadjahu): Zabdi, Zekarjahu: Zikri, Hizqijjahu: Hizqi, Hananjahu: Hanani, Jescha'jahu: Jisch'i, Kenanjahu: Kenani, Nehemjah: Nahamani, 'Abdi'el ('Obadjahu-Abdias): 'Abdi, 'Uzzijjahu ('Uzzi'el): 'Uzzi, 'Azarjahu ('Azarel): 'Ezri, 'Ananjah: 'Anani, 'Otni'el: 'Otni, Palti'el (Pelatjahu): Palti, Quschajahu: Qischi, Schelumi'el: Schelomi, Schema'jahu: Schim'i, Schemarjahu: Schimri. — Außerdem sind durch die Papyri von *Elephantine* einige Kurzformen bekannt geworden, zu denen das AT nur die volle Form überliefert[8]: Nerijjah: Neri, Semakjahu: Simki, Ramjah: Rami. Endlich bezeugen die Papyri die beiden Namen Me'uzjah: Me'uzzi.

Die Endung -aj findet sich bei folgenden Namen: Ahazjahu: Ahzaj, Hilqijjahu: Helqaj, Ma'adjah: Ma'adaj, Ma'asejahu: Ma'saj, Mattanjahu: Mattenaj, Ne'arjah: Na'araj, 'Ataljahu: 'Atlaj, Pelatjahu: Piltaj.

Welche Funktion den Endungen -i oder -aj hier zukommt, ist schwer festzustellen[9]. Sie können nicht als Rest der volleren Formen -jahu oder -jah angesehen werden, da sie sich auch bei Formen finden, deren Ausgangspunkt wahrscheinlich ein mit -el gebildeter Name war[10]. Noth (a. a. O. 38) glaubt, daß es sich wohl um eine Endung mit vokativer Bedeutung handle. Selbstverständlich darf nicht jeder Name mit den Endungen -i oder -aj als Kurzform zu einem theophoren Namen angesehen werden. Beide Endungen können die ihnen eigene Funktion auch bei der Bildung der Eigennamen ausüben. So sind die Namen Haggi und Haggaj nicht Kurzformen zu den allerdings durch 1 Chr 6, 15 bezeugten theophoren Namen Haggijjah, sondern einfache Beziehungsadjektiva: „der Festliche, am Festtag geborene" (Fem. Haggit 2 Sam 3, 4). Desgleichen ist die Silbe -jah nicht immer theophores Element, sondern kann unter Umständen auf andere Weise entstanden sein. Wenn etwa der in 4 Kg 18, 2 erwähnte Frauenname Abi in 2 Chr 29, 1 Abijjah lautet, dürfte wohl nur die Fem.-Endung angefügt sein.

Bei den bisher genannten Fällen bezeichnen Kurzform und volle Form stets verschiedene Personen. Es kam aber auch vor, daß beide Namensformen für die *gleiche* Person gebraucht werden. Der in 2 Sm 3, 15 genannte Paltiel heißt in 1 Sm 25, 44 Palti. Quschajahu in 1 Chr 15, 17 ist personengleich mit Qischi in 1 Chr 6, 29, Schema'jahu in 2 Chr 35, 9 mit Schim'i in 31, 12, 'Azarjah in Neh 10, 3 mit 'Ezra in 12, 1, 'Obadjah in 1 Chr 9, 16 mit 'Abda in Neh 11, 17, Zakarjah in 1 Chr 9, 37 mit Zeker in

---

[8] Noth a. a. O. Namenregister.

[9] Auch innerhalb zusammengesetzter Namensformen findet sich -i- zur Verbindung der beiden Elemente; vgl. darüber Noth a. a. O. 33—36.

[10] Zabdi'el: Zabdi, 'Abdi'el: 'Abdi, 'Otni'el: 'Otni, Palti'el: Palti, Schelumi'el: Schelomi.

8, 31. Auch 'Iddo und 'Adajah in 1 Chr 6, 6 und 6, 26 bezeichnen die gleiche Persönlichkeit.

Aus diesen Listen geht hervor, daß zur Namensform Elijjahu, Elijjah die Kurzform Eli gebildet werden konnte. Das AT überliefert zwar nur die Vollformen dieses Namens. Die zuletzt genannten Beispiele zeigen jedoch, daß die gleiche Person mit beiden Formen bezeichnet werden konnte. Daher besteht die Möglichkeit, daß es neben den Formen Elijjahu, Elijjah die Kurzform Eli gab oder daß sie, selbst wenn sie nicht eingebürgert war, wenigstens so verstanden werden konnte.

Es ist also anzunehmen, daß Mt den von Christus gesprochenen Wortlaut getreu überliefert. Das von Jesus gebrauchte Wort אֵלִי bedeutet: „Mein Gott", ist aber nicht die regelmäßige, der aramäischen Sprache unmittelbar eigene Form. Es konnte zugleich als Kurzform für den Namen Elijjahu dienen und gab dadurch Anlaß zur Verfälschung des beabsichtigten Sinnes.

Eichstätt, 10. Januar 1958. M. Rehm.

Der Schlachttag Jahwes

Der Ideenkreis der prophetischen Verkündigung umfaßt folgende Hauptmotive: Auserwählung Israels — Nichtentsprechung — Züchtigung — Wiederbegnadigung — Heidenberufung — Endgericht an den Gottlosen [1].

Jedes dieser Hauptmotive kann wieder originelle Einzelzüge aufweisen, die den führenden Gedanken in den verschiedensten Variationen vorlegen. Dies gilt auch von dem Hauptmotiv „Endgericht an den Sionsfeinden". Ein besonders scharfes Bild für die Vernichtung der ewig Widerspenstigen, die sich dem Sionsreiche auf dem heiligen Berge widersetzen, ja sich zusammentun, um es zu bekämpfen und zu zerstören, ist das Bild vom „Schlachttage Jahwes". Die Niederlage der Sionsfeinde gleicht einem großen Opferfest, welches Jahwe veranstaltet und bei dem jene wie die Schlachttiere bei großen Opfern hingemetzelt werden. Es ist somit der Schlachttag Jahwes dasselbe wie der Tag des Herrn, nur daß dieses Bild vorwiegend von der Vernichtung der Gottesfeinde, selten von der Züchtigung Israels gebraucht wird [2].

In der Liste der anzuführenden Stellen müssen wir unterscheiden zwischen solchen, welche die Idee unzweifelhaft aussprechen und anderen, die mehr oder weniger deutlich auf sie anspielen.

[1] Der Ideenkreis der alttestamentlichen Weissagung: Bei A. Schöpfer, Geschichte des Alten Testamentes, München ^{6}1923, 441. P. Heinisch, Geschichte des Alten Testamentes, Bonn 1950, 255—258. Fr. Nötscher, Das Alte Testament. Register, Würzburg 1953, 103.

[2] „Der Tag des Herrn" ist ein allgemeiner Ausdruck für die Züchtigung Israels und die Vernichtung der Sionsfeinde. Er wird symbolisiert durch die Ernte und ihre spezifischen Einzelheiten wie Schnitt (Joel 4, 13; Offb 14, 15—16), Drusch (Is 27, 12; 41, 15), Weinlese und Kelterung (Joel 4, 13; Is 63, 1—6; Offb 14, 19), Obstabnahme (Am 8, 1—2). Die Vernichtung erfolgt durch wilde Tiere und Ungeziefer (Os 13, 7—8; Am 7, 1), durch das Trinken des Taumelweines (Ps 75, 9; Jer 25, 15—28; 51, 7; Is 51, 17; Offb 14, 10; Zach 12, 2), durch die Zertrümmerung der großen Bildsäule (Dn 2, 34—35; cf. Ps 2, 9), am häufigsten durch das „Zeichen von oben", durch Blitzschlag und Ungewitter, und das „Zeichen von unten", das Erdbeben (Is 7, 14; 29, 6) etc.

Vom Schlachttage Jahwes handeln sicher Is 34, 5—8; Jer 46, 10; 50,26 —27; Ez 39, 17; Soph 1, 7; Offb 19, 17—21.

Is 34, 5—8: „Denn berauscht ist im Himmel mein Schwert, siehe auf Edom steigt es herab, auf das Volk, über das ich den Gerichtsbann (verhänge). Das Schwert Jahves ist voll Blut und ganz mit Fett überzogen, vom Blut der Lämmer und Böcke, vom Fett der Nieren der Widder. Denn ein Opfer hat Jahve zu Bosrah, ein großes Schlachten in Edom. Und fallen werden Wildochsen mit Mastvieh, Farren mit Stieren. Das Land wird trunken von Blut und die Erde dick vom Fett. Denn einen Tag der Rache hat Jahve, ein Jahr der Vergeltung für die Bestreiter Sions“ [3]. Im Vordergrund der Schilderung des Schlachttages stehen hier das personifizierte Schwert, das nach Betätigung verlangt und die Aufzählung der Opfertiere, deren Fettigkeit besonders betont wird. Dieser letztere Zug kann an sich genügen, die Idee der Sionsfeindlichkeit und deren Ahndung am Schlachttage anzudeuten (vgl. Ri 3, 17; Jer 5, 28) [4].

Jer 46, 10: „Jener Tag ist dem Herrn der Heerscharen ein Tag der Rache und er rächt sich an seinen Feinden. Es frißt sein [5] Schwert, sättigt sich und wird trunken von ihrem Blut. Denn ein Schlachtopfer hat der Herr der Heerscharen im Lande des Nordens am Flusse Euphrat.“ Der Prophet oder dessen Ergänzer nennt die Niederlage der Ägypter bei Karkemisch im Jahre 605 vor Chr. einen Schlachttag Jahwes. Beachtenswert ist an dieser Stelle, daß sich der Begriff des Gottfeindlichen hier im „Nördlichen“ konzentriert. Der Norden gilt als Unheils- und Feindesland (siehe Fr. Nötscher, Echter-Bibel, Register 85).

Jer 51, 38—40: „Zusammen wie Löwen brüllen sie und fauchen wie Löwenjunge. In ihrer Gier [6] bereite ich ihnen ein Mahl und mache sie trunken, daß sie gröhlend versinken in ewigen Schlaf und nie wieder erwachen. Wie Lämmer führe ich sie hinab zum Schlachten, wie Widder und Böcke.“ Auch für die bei Karkemisch siegreichen Babylonier, die sich jetzt wie brüllende Löwen gebärden, wird es einen Schlachttag Jahves geben d. h. auch sie werden einst eine Niederlage erleben und ihr Reich wird in den Abgrund versinken. Der spezielle Zug an dieser Schlachttag-Notiz ist die Hinzufügung des Gerichtsbildes vom Taumelwein (siehe Nötschers Register unter Taumelbecher, 116). Jer 50, 27 liegt kein Symbolismus für die Vernichtung der Sionsfeinde vor, sondern die reale Androhung der Schädigung des Viehstandes. Jer 51, 38—40 jedoch ist symbolisch von der Niederlage der Babylonier gemeint.

---

[3] Ich biete den Text nach den Korrekturvorschlägen R. Kittels (B.H.) und nach der Peschitto.

[4] Ältere Erklärer wollten unter Edom nicht dieses, sondern entweder Jerusalem (Cyrillus v. Alex. PG 70, 742) oder Rom verstehen. Letzteres berichtet Walafrid Strabo von jüdischen Exegeten (PL 113, 1277) und Cornelius a Lap. von Arias Montanus (Commentaria in quatuor prophetas majores. Antverpiae 1689, 213 und 296).

[5] Wohl zu lesen *charbo*.

[6] Cornelius a Lap. sieht in der *chema* = der Gluthitze, eine Hypallage für den erst später eingeführten Begriff der Trunkenheit: In calore ponam potus eorum. Est hypallage id est: in potibus et compotationibus Balsasaris et Chaldaeorum ponam calorem eorum, faciam, ut incalescant, inebrientur, occidantur (Comm. in Jeremiam Prophetam a. a. O. 817). Für B. Duhm steht die spätere Abfassung fest: „Der Vers zeigt starke Spuren der Abhängigkeit von der Dichtung Jes 34, die selber nicht allzu lange vor Johannes Hyrkanus entstanden sein dürfte“ (Das Buch Jeremia 1901, 338).

Ez 39, 17: „Und du, Menschensohn, sage allen Vögeln und allen wilden Tieren des Feldes: Sammelt euch, kommt und stellt euch von allen Seiten ein zu meinem Opfer, das ich, der Herr, euch veranstalte — ein großes Opfer auf den Bergen Israels. Ihr sollt dabei Fleisch fressen und Blut trinken." Die folgenden Verse 18—20 lösen das poetische Bild teilweise in Prosa auf, aber nur teilweise, so daß symbolische Begriffe neben den realen einhergehen. Das Fleisch, auf das die Tiere rechnen können, ist das von Starken und Fürsten, von Pferden und Reitern. Nebenher werden die zu Schlachtenden doch wieder symbolisch Widder, Böcke, Lämmer und Stiere genannt = das niedrige Volk und seine Beherrscher. Der spezielle Zug an dieser Schlachtopfer-Stelle ist die Einladung der Tiere zum Fraße.

Aus ihr ersehen wir auch, wie Mt 24, 28 gemeint ist: „Wo ein Aas ist, dort sammeln sich die Geier." Auch diese Worte, die sich so seltsam im Kontext ausnehmen, sind eine Anspielung auf den Schlachttag Jahwes, ebenso wie der Blitz, der dort erwähnt wird. Er bedeutet das Kommen des Menschensohnes zum Weltgerichte im Feuer (Is 66, 15; 2 Thess 1, 7—8). Die Geladenen oder die Gäste sind hier die Vögel, welche sich an dem Opfermahl gütlich tun[7].

Soph 1, 7: „Stille vor dem Herrn! Denn nahe ist der Tag des Herrn. Ein Opfer veranstaltet Jahwe, er hat geheiligt seine Gäste." Man macht bei dieser Stelle gern darauf aufmerksam, daß mit *chas mipnê Jahveh* wahrscheinlich alle Opferhandlungen eingeleitet wurden wie bei den Römern durch das bekannte „favete linguis" (Horat. Od. 3, 1; 2. Aen 5, 71)[8]. Dann erhebt sich die Frage: Wer sind hier die Opfer und wer die Gäste? Die Geopferten sind wohl nach aller bisheriger Gewohnheit, daß nur die Feinde Sions geschlachtet werden, wiederum nur jene. Diesen Sinn erreicht man eventuell, wenn man Vers 7 zwischen Vers 13 und 14 stellt. Dann läßt sich zur Not aus dem Kontext herauslesen, daß das Gericht über die Feinde ergeht[9]. Nach K. Marti ändert aber auch die Umstellung des Verses nichts daran, daß das Gericht nur die Juden trifft: „Die Geladenen Jahwes sind die Feinde, die Juda verzehren sollen." Auch N. Schlögl sieht in den Geopferten nur die Juden: „Seid auf der Hut vor Jahwe — denn nahe ist Jahwes Tag. Er bereitet ein Schlachten, bestimmt die Geladenen" (*hiqdisch* bedeutet hier „bestimmen"). Ebenso die „Sainte Bible": „... le jour de Jahwe comme un sacrifice, dont les victimes seront les Judéens"[10]. Bei Soph 1, 7 ergeht also die Schlachtung zumindest *auch* über die Juden. Sie

[7] Ez 39, 17 wird wohl allgemein als eschatologisch aufgefaßt, was schon aus seiner Verwendung Offb 19, 17 f hervorgeht. P. Rießler hat allerdings auch hier eine zeitgeschichtliche Deutung versucht: „Gog, vielleicht Ichtumigu-Astyages, König griechischer Horden in Agamtanu-Mygdonien-Magog?" (Die Heilige Schrift, Mainz 1956, 60 [Erläuterungen]). Schwer verständlich ist, wie G. Fohrer schreiben kann: „Offenbar verwendet Ez in diesen Bildern sehr alte Vorstellungen, deren Ursprung ihm und seiner Zeit längst nicht mehr bekannt war" (Ezechiel, Tübingen 1955, 219). Ez verwendete und seine Leser verstanden das Bild vom Schlachttage Jahwes gewiß als uraltes, aber deshalb nicht dunkles Bild für das Weltgericht an den Sionsfeinden.

[8] Nach Schwally bei K. Marti: Das Dodekapropheton, Tübingen 1904, 363.

[9] Diese Umstellung nehmen vor O. Sauermann in der Parsch-Bibel (er reiht: 6. 8. 9. 12. 13. 10. 11. 7. 14) und Fr. Nötscher, Zwölfprophetenbuch, Würzburg 1948. Doch will Nötscher dadurch nicht den Schlachttag auf die Feinde beschränken. „Der Tag Jahves bedeutet Gericht und Schrecken für die ganze Welt ... auch für Israel" (S. 129 f).

[10] Paris 1956, 1258.

trifft nicht bloß die äußeren Feinde des Gottesreiches, sondern auch dessen unwürdige Mitglieder im Gottesvolk selbst, ähnlich wie Ez 9 alle ohne das Taw niedergemetzelt werden. Die geladenen Gäste (wörtlich die Gerufenen) sind hier bei Soph zugleich die Werkzeuge zur Vollendung des göttlichen Willens.

Offb 19, 17—21 wird der schon vorher beschriebene Sieg des Reiters auf dem weißen Pferde noch durch das spezielle Bild vom Schlachttag ergänzt. V. 15 berichtet zunächst nur von einem „Weiden mit eisernem Stabe" (Ps 2, 9; Mich 5, 3), also von einer strengen Regierung. Bald aber steigert sich das Gericht zum scharfen Schwert, das aus dem Munde des Reiters hervorgeht. Die Vögel werden wie Ez 39, 17 herbeigerufen, das Fleisch von Königen, Obersten, Helden, von Freien und Sklaven und von Tieren zu fressen. Damit ist zur Genüge gesagt, daß die Vernichtung der den Dämonen dienstbaren Reiche durch einen Schlachttag geschieht.

Zu den sicheren Stellen, welche vom Schlachttag Jahwes reden, kommen deutliche Anspielungen an diese Idee Is 30, 33; Ps 22, 30; 37, 20; 49, 15; Klgl 2, 21—22; Jak 5, 5.

Wie erwähnt, hat der Begriff des „Fetten" in der Schrift den Beigeschmack des Gottfeindlichen (Ri 3, 17. 21; Ps 17, 10; Jer 5, 28). Es ist möglich, daß an allen Stellen, wo uns der Begriff begegnet, der Schlachttag Jahwes oder die Bestimmung für den Schlachttag (d. h. das große Endgericht) angedeutet werden soll. So könnten auch Ps 22, 30 mit den *dischne 'erez* die gedemütigten Gottesfeinde gemeint sein, die sich vor Gott beugen und in den Staub der Erde hinabsteigen sc. geschlachtet werden. Ps 37, 20 liest der syrische Text der Peschitto: „Die Feinde des Herrn nehmen wie „Gemästetes" ein Ende und wie Rauch verschwinden sie" (m^{e}phatme gomrin w^e'ach tnono soiphin). Auch Ps 49, 15 könnte eine Anspielung vorliegen durch die Erwähnung der Unterwelt, mit welcher die Opferung eng verwandt ist (Ps 141, 7; Ez 39, 16; Dt 32, 22—24).

Is 30, 33: „Denn zugerüstet ist schon längst eine Brandstatt, auch sie ist einem Könige geweiht. Tief ist sie errichtet und breit ist ihr Holzstoß. (Speise des) Feuers und Holz sind reichlich vorhanden, der Atem Jahwes zündet es an" [11]. Der Prophet verkündet, daß an derselben Örtlichkeit [12], wo die verpönten Kinderopfer stattfanden, auch für die Assyrer schon eine Opferstätte bereitet ist.

Marti lehnt eine Anspielung auf den Schlachttag ab. Es handle sich nicht um ein riesiges Menschenopfer, sondern um die Verbrennung von Toten. Andererseits gesteht er zu, daß die Feuerstätte, die den Assyrern bereitet ist (vgl. Mt 25, 41)... und der es an Feuermaterial nicht gebricht, so daß das Feuer nicht erlischt, schon sehr an die Geenna des Buches Henoch und der Evangelien erinnere, ja vermuten lasse, daß auch dem Verfasser eine ähnliche Vorstellung geläufig war [13]. Für die alten Erklärer ist die Stelle nach der zeitgeschichtlichen Auslegung hauptsächlich eschatologisch

---

[11] Zum Text vgl. die Kommentare. Es empfiehlt sich, 33 d statt *'esch* > *'ischeh*-Feuerspeise zu lesen (Ex 29, 18. 25. 41; 30, 20). Als Glosse wird gern „*gam hi lammelekh*" ausgeschieden (Marti, Ziegler). Eher würde ich den Schwefelbach als metrische Überladung störend empfinden und mit Schlögl ausscheiden.

[12] Im Tal Ben Hinnom.

[13] Das Buch Jesaja, Tübingen 1900, 229—230.

und ein Hinweis auf die Hölle[14]. Thomas v. A. untersucht die Frage, ob Is 30, 33 vom Höllenfeuer die Rede sei und ob dieses Feuer identisch sei mit dem Feuer Mal 3, 3 (purgavit filios Levi) und mit 1 Kor 3, 13 (eines jeden Werk wird im Feuer erprobt werden)[15]. M. E. sind die Erwähnung des Opferaltars und des Brennmaterials ein deutlicher Hinweis dafür, daß auch die Vernichtung der Feinde in der Nähe des Altars geschieht und somit auch das Motiv vom Schlachttag Jahwes vorliegt. Der Vers bezieht sich auf die Katastrophe, welche die Assyrer im Jahre 701 vor den Mauern Jerusalems erlitten (4 Kg 19, 35; Is 37, 36).

Klgl 2, 21: „Herumliegen auf der Erde in den Straßen Knabe und Greis, meine Jungfrauen und Jünglinge sind gefallen durch das Schwert. Du hast sie erwürgt am Tage deines Zornes, geschlachtet und nicht verschont." Nach H. J. Kraus liegt in den Versen nicht nur eine bloße Anspielung des Schlachttages Jahwes vor, sondern eine anschauliche Beschreibung desselben: „Mit einem grausigen Opferfest wird die Schlacht verglichen. Die feindlichen Nachbarn wurden zu diesem Fest geladen, um zu morden"[16]. Die Nichterwähnung des Altares scheint aber doch ein starkes Argument gegen diese Auslegung zu sein. Es wird mit einer Anspielung sein Bewenden haben müssen wie Klgl 1, 15. — Jak 5, 5: Fast allgemein kann man in den deutschen Übersetzungen lesen: „Ihr habt auf Erden geschwelgt und gepraßt. Ihr habt euch gemästet am Schlachttage." Riessler übersetzt „*noch* am Schlachttage". Ohne nähere Erklärung könnte da ein Leser denken, es handle sich um einen Tadel an die Reichen wegen lukullischer Ausschreitungen an den Tagen profaner Hausschlachtungen. Der syrische Text liest: „Ihr habt es euch gut gehen lassen auf Erden und geschwelgt. Ihr habt eure Körper gemästet wie für den Schlachttag" *('ach daljaumo d^{e}ne-qusto)*. Es liegt kaum ein gewöhnlicher Vergleich mit der Mästung von Tieren vor, sondern eine deutliche Anspielung auf den Schlachttag Jahwes im Endgericht[17].

Eine Erwähnung des Schlachttages Jahwes haben wir jedoch nicht Is 25, 6—8, wie das Targum aus der Stelle herauslesen möchte. Es übersetzt: „Und machen wird der Herr der Heerscharen allen Völkern auf diesem Berge ein Gastmahl und eine Einladung. Sie werden glauben, es sei (zu ihrer) Ehre, aber es wird zu ihrer Schmach sein, zu starken Plagen, zu Plagen, aus denen sie nicht gerettet werden, zu Plagen, durch die sie verzehrt werden." Mit alten Auslegern sieht Marti in den Versen ein Freudenmahl für alle Völker. Der Abschnitt sei die Fortsetzung von Is 24, 23. „Wenn dort Jahwe in sichtbarer Glorie vor den Ältesten sich niederläßt, so bereitet er nicht nur diesen (wie Ex 24, 11), sondern allen Völkern, deren Könige gerichtet sind (24, 22), ein Freudenmahl und spendet allen Trost nach den Leiden, die sie erduldet haben"[18]. Einen „Schlachttag Jahwes"

---

[14] Eucherius PL 50, 1204. Philipp v. Harveng PL 203, 903 u. a. nach Hieronymus: Ab heri quippe et a praeterito tempore a rege Domino Theophet (!) id est lata et spaziosa gehenna, quae eos aeternis urat ardoribus (Com. in Is lib. 10).

[15] Supplementum III. Qu. 74 Art. 9.

[16] H. J. Kraus, Biblischer Kommentar. Altes Test. XX, Neukirchen 1956, 44.

[17] Einen bloßen Vergleich vermutet J. Reuß: „In sarkastischer Weise wendet sich der Verf. an die Reichen. Wie ein Tier für den Schlachttag gemästet wird, so bereiten die Reichen ihr eigenes Verderben vor für den Schlachttag, den Tag des Gerichtes vgl. Lk 12, 16—21; 16, 19—31" (Katholische Briefe, Würzburg 1952, 89).

[18] Das Buch Jesaja, 189.

könnte man höchstens für die Könige der Heiden herauslesen nach Analogie von Ps. 68, 31 („schilt das Getier des Röhrichts, die Rotte der Stiere unter den Völkerkälbern") und Hab 3, 11 („vom Hause des Frevlers schlugst du den Giebel"). Das steht aber nicht Is 25, 6—8, sondern höchstens andeutungsweise Is 24. 21—22. Positiv deutet die Verse auch J. Ziegler von einem Krönungsmahl Jahwes, an welchem nicht nur Israel, sondern alle Völker teilnehmen. Die nationalen Schranken sind gefallen [19].

Heiligenkreuz bei Wien. 1. Dezember 1957. S. Grill O. Cist.

Könige und Priester, ein heiliges Volk (Ex 19, 6)

מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ soll im folgenden einer kurzen stilistischen Untersuchung unterzogen werden, ohne daß wir auf die Interpretationen eingehen, die schon in den alten Übersetzungen und im NT geboten werden [1]. Stilistische Untersuchungen bringen meist ein subjektives Moment mit sich. Vielleicht finden sie Zustimmung, vielleicht regen sie auch nur die erneute philologische Erörterung einer ebenso interessanten wie schwierigen Stelle an.

mamleketh kann sehr wohl als abstractum pro concreto verstanden werden. Ed. König [2] leitet diesen Gebrauch hauptsächlich aus dem Trieb ab, „einen Ausdruck zu verwenden, der durch seine Allgemeinheit *volltönend* und *eindrucksvoll* ist, aber doch zugleich nicht direkt die einzelne Person trifft. Zeigt sich dies Nebenmotiv dieses Gebrauchs nicht hinreichend deutlich in der Wahl von ‚Mutwilligkeiten' (Is 3, 4b) zur Bezeichnung von mutwilligen Herrschern? ... Relativ nahe lag die Verwendung des Abstraktum dann, wenn eine *Gesamtheit* bezeichnet werden sollte. Denn da entsprach die allgemeine Bezeichnung der Qualität der allgemeinen Quantität, die gemeint war. Deshalb findet sich dieser Gebrauch des Abstraktum auch schon von vorn herein in der Prosa. Hierher gehört z. B. מִשְׁמַעַת *obedientia* = Untertanenschaft (Meša-Inschrift 28: כל דיבן משמעת; Is 11, 14 auch מִשְׁלוֹחַ), speziell die audientes im eigentlichen Sinne, d. h. Leibwache: ... 2 Sm 23, 23 par 1 Chr 11. 25 und 1 Sm 22, 14." König bringt noch einige weitere Beispiele, wie גָּלוּת usw. — Ähnlich ist die Verwendung von מִשְׁמֶרֶת, womit sowohl die Beobachtung, das Beobachtete, wie die Beobachter (Wachmannschaft) bezeichnet werden.

Man kann sich auch fragen, welchen status *mamleketh* an unsrer Stelle

---

[19] Isaias, Würzburg 1948, 78. In dem Freudenmahl sieht Z. die Freuden der neuen Gemeinschaft aller Völker mit Gott ausgedrückt (Mt 8, 11; 22, 2—14). Die alten Erklärer deuten die auserlesenen Speisen und Weine auf die Eucharistie und die Freuden des Himmels: Guitmundus, De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia 1, 12: PL 149, 1432. Vgl. Cyrillus v. Jer. 21. Kat. und De vocatione gentium 2, 18. Weitere Autoren bei Kornelius a Lap. a. a. O., 237.

[1] Vgl. über die alten Übersetzungen und die neutestamentlichen Zitate vor allem Schrenk, TWNT III (1938), 249—251. L. Cerfaux, Recueil L. Cerfaux, Bd. 2, Gembloux 1954, 283—315 aus RScPhilT 28 (1939), 5—39. C. Smits, Oudtestamentische Citaten in het Nieuwe Testament, Bd. 2, 's-Hertogenbosch 1955, 352—357.

[2] Stilistik, Rhetorik, Poetik, Leipzig 1900, 65 (Sperrungen von König!).

vertritt. Cerfaux[3] dürfte wohl etwas zu sicher feststellen: „Il existe une autre lecture très ancienne qui, remplaçant l'état construit *mamleketh* par l'état absolu *mamlakah*, suppose entre les deux substantifs une pause (dans laquelle s'introduit fréquemment la conjonction)." Das Nebeneinander etwa von יַבֶּשֶׁת und יַבָּשָׁה ist doch auffällig. P. Joüon[4] meint: „Les formes segolées, qui sont fréquentes à l'état construit, sont probablement nées à l'état construit, et se seront propagées, dans certains cas, à l'état absolu." Wie dem auch sei, wenn sich auch nur die alten Versionen durch diese Überlegungen auf Grund des uns vorliegenden MT rechtfertigen lassen, *mamleketh* wird wohl an unserer Stelle für das concretum stehen und zwar in der von König oben gekennzeichneten Absicht. — Eine entferntere Parallele dafür, daß *mamleketh* als abstractum pro concreto gebraucht wird, kann man 1 Sm 10, 18 finden: „In הַמַּמְלָכוֹת הַלֹּחֲצִים אֶתְכֶם ‚die Reiche, die euch bedrängen' drängen sich statt des abstrakten Leitworts dessen konkrete Vertreter ins Bewußtsein"[5].

Fassen wir nun die Verbindung *mamleketh* mit *kohanîm* ins Auge! Für eine in etwa gleichartige Konstruktion führen wir (ohne auf Vollständigkeit bedacht sein zu können) drei Stellen an: Spr 5, 19; Ps 68, 17 und Zach 1, 13, von denen P. Joüon[6] die beiden letzteren, die er allein zitiert, in ihrer Konstruktion sehr befremdend (étrange) findet, was auch zutrifft, wenn man darin unbedingt eine Qualitätsapposition sehen will. In Wirklichkeit wird es sich um eine Art von Hendiadyoin handeln. F. Wutz[7] übersetzt Ps 68, 17 הָרִים גַּבְנֻנִּים sicher nicht falsch, wenn er sagt: „Was blickt ihr so scheel, ihr Berge, ihr Kuppen ...", statt des üblichen: „kuppige Berge". Zach 1, 13: „Der Herr antwortete dem Engel, der mit mir sprach דְּבָרִים טוֹבִים דְּבָרִים נִחֻמִים." Zu *nichumîm* vermerkt die kleine Masora nur noch eine zweite und zwar ebenfalls defektiv geschriebene Stelle, offenbar Is 57, 18, wo *nichumîm* als Pluraletantum allein steht als „Trost", „Stärkung" (IQIsa bietet nach Eissfeldt das viel häufigere תנחומים[8]). An beiden Stellen liegt es nahe, das Asyndeton durch ein hervorhebendes deutsches „und zwar" zu umschreiben: „die Berge, und zwar (ihre) Gipfel", — „gute Worte, Worte und zwar Tröstungen". Das gleiche Asyndeton steht übrigens an der seit langem umstrittenen Stelle Ps 43, 4: אֶל־אֵל שִׂמְחַת גִּילִי. Die beiden Verba stehen in derselben Reihenfolge, wie hier die Substantiva im Sinn einer gewissen Steigerung Hab 1, 15 und Zach 10, 7[9], also wird man auch Ps 43, 4b wiedergeben dürfen: „zum Gott der Freude, (und zwar) meines Jubels"; ohne daß es nötig wäre, die Kopula *(wegîlî)* im Text zu ergänzen.

Spr 5, 19: אַיֶּלֶת אֲהָבִים וְיַעֲלַת־חֵן läßt sich fast übersetzen: „Eine Hinde, (geradezu die) Liebesfreuden (selbst), und eine Gemse von Anmut." Bemerkenswert ist, daß *ajeleth* auch als status absolutus vorkommt.

---

[3] A. a. O. 284 f (bzw. 7).
[4] Grammaire de l'hébreu biblique, Rom ²1947, § 89 d.
[5] So C. Brockelmann, Hebräische Syntax, Neukirchen 1956, 58, § 59 c.
[6] A. a. O. § 131 c.
[7] Die Psalmen, München 1925, 170.
[8] M. H. Gottstein kommt Bib 35 (1954) 51—71, 429—442 nicht darauf zu sprechen.
[9] Desgleichen im Ugaritischen, vgl. Text 125, 14 f und 99 (bei Gordon).

Vergleichen wir nun die drei angeführten Stellen mit dem ganzen Text Ex 19, 6. so ergibt sich auch noch ein ganz ähnlicher Aufbau. Wir finden eine Teilung in parallele Hälften, mit einem sinngemäß ähnlichen Inhalt; jede der beiden Hälften besteht selbst wieder aus zwei Teilen, nämlich zwei Worten, aber mit dem Unterschied, daß einer gewissen Variatio zuliebe auf der einen Hälfte zwei asyndetische Substantiva stehen, während auf der anderen nur ein Substantiv steht, dem eine Apposition an die Seite tritt, sei es in Form eines Adjektivs, sei es in Form einer Genitivkonstruktion. Ps 68, 17 fällt insofern aus dem Rahmen, als wir nur die beiden asyndetischen Substantiva vor uns haben. Aber Spr 5, 19 und Zach 1, 13 findet sich genau die eben beschriebene stilistische Form, die wir auch für die Interpretation von Ex 19, 6 zugrundelegen wollen. In allen drei Fällen ist der Parallelismus auch der Bedeutung nach bis ins kleinste durchgeführt: a b A B! Zach 1. 13 steht für a und A sogar dasselbe Wort *(dᵉbarîm),* Spr 5, 19 lesen wir für a und A fast synonyme Tiernamen, während an beiden eben genannten Stellen für b und B jeweils sehr inhaltsähnliche Ausdrücke gebraucht werden.

Dürfen wir diese Erkenntnisse, die wir allerdings nur auf Grund zweier, aber mit unserem Text doch durch vieles konstruktionsmäßig verbundener Stellen gewonnen haben, zur Aufhellung desselben heranziehen, so ergibt sich folgende Zuordnung: *mamleketh* (A) entspricht *goj* (a), wie andrerseits *kohanim* (B) *qadoš* (b) entspricht.

Nimmt man, was wir vorhin zu zeigen versucht haben, an, daß *mamleketh* als abstractum pro concreto steht, dann läßt sich darin mühelos die sinngemäße, bedeutungsähnliche Parallele zu *goj* erkennen. Die Parallele von *kohanim* und *qadoš* liegt auf der Hand[10].

Geben wir von hier aus eine Interpretation des Zusammenhangs: Sowohl die Erklärung von *mamleketh* durch *goj,* wie die treffliche Beobachtung von König, daß das abstractum pro concreto als qualitative Bezeichnung einer Gesamtheit zu verstehen sei, lassen in *mamleketh* die Aussage erkennen, daß das Gottesvolk als ganzes Träger königlicher Macht und Würde ist, der einzelne nur, insofern er zum ganzen Volk gehört. — Die weitere Bestimmung dieses Volkes als ein heiliges (in *a b)* verdeutlicht die vorangegangene Determination des „Königsvolkes" (A) als Priester (B); das heißt nichts anderes, als daß diese Gemeinschaft eine Art Priesterwürde oder Priestereigenschaft an sich hat. Worin dieses Priestertum besteht, dürfte P. Heinisch[11] ungefähr richtig angeben: „Wie die Priester der Gottheit näher stehen als das Volk, so stehen auch die Israeliten Jahwe näher als die anderen Nationen, aber wie die Priester sich durch Sittlichkeit und Frömmigkeit auszeichnen sollen, so müssen die Israeliten die Gebote beobachten, welche Jahwe ihnen geben wird und sollen so ein ‚heiliges Volk' werden." Aber vielleicht liegt hierauf gar nicht der Hauptakzent.

Hier und öfter liegt der Ton vielmehr auf der Erwählung Israels aus

---

[10] Zum Überfluß sei verwiesen auf die beiden rivalisierenden Priesterklassen: die kôhanîm und die qᵉdēšim, die in Ugarit ihre genaue Entsprechung in den kâhinûma und qadišûma haben, vgl. C. H. Gordon, Ugaritic Guilds and Homeric Demioergoi, Festschrift Hetty Goldman, New York 1956, 136—143, bes. S. 139.

[11] Das Buch Exodus, Bonn 1934, 146. Desgleichen H. Schneider, Exodus, Würzburg ²1955, 210 f.

den Heiden, auf der Berufung zum wahren Kult: Der Heilige, der Priester, hat die engste Beziehung zum Kult. Da die Götter der Heiden Nichtse sind, gibt es bei ihnen keinen eigentlichen, echten Kult, also ist das Volk Israel geradezu der Priester, der Heilige unter den Völkern; denn nur hier gibt es wahren Kult. Analog dazu wird auch das Verständnis des Königtums der Israeliten zu suchen sein: Gott teilt seinem Volk seine Regierungsgewalt, seine Herrschermacht mit, wenn er vor diesem schwachen Volk die mächtigsten Feinde niederzwingt; er macht Israel zum König unter den Völkern, und die einzelnen Volksgenossen nehmen an dieser Königsmacht teil.

Ihre volle Bedeutung hat die ganze Feststellung als Vorbereitung auf den Bundesabschluß: Gott hat sich geoffenbart und will den Kult zu seiner Ehre und zur Heiligung des Volks; dafür gewährt er Teilhabe an seiner unumschränkten Königsherrschaft über alle Welt: „Sicut coram eis sanctum te ostendisti in nobis, sic coram nobis gloriosum te praebe in eis" (Sir 36 (33), 4).

Ergänzung: Längst nach Abfassung des Voranstehenden konnte ich auch R. B. Y. Scott, A Kingdom of Priests (Ex 19, 6), OTS 8 (1950), 213—219 einsehen. S. wählt unter den von ihm dargelegten Möglichkeiten der Deutung: „a kingdom set apart like a priesthood", and possessing collectively the priestly status of a „holy nation". Here, as in Ps 105, 13 „kingdom" is simply a synonym for „people" and „nation" (vf. also 2 Chr 16, 20; 3 Kg 18, 10; Is 60, 12; Ps 46, 7; 79, 6; 102, 23; Neh 9, 22). The attributive idea „of priests" is to be understood in the light of the many references to the ritual sanctification of the priesthood (e. g. Ex 19, 22; 28, 3 f; 29, 1. 33; Ez 48, 11). *kohanîm* in the sens of „the sanctified" is thus a synonym of *qadôš*. The plural is an intensive like *nᵉgîdîm* in Prv 8, 6 and *šᵉmonîm* in Is 28, 1. 4. The whole phrase, as recognized by Galling (Die Erwählungstraditionen Israels, p. 27), simply designates Israel as worshippers of Yahweh, a positive counterpart of the idea of separation from the worship of other gods expressed in *gôj qadôš*" (Scott 218 f).

Sachlich trifft sich diese Interpretation mit der von uns vorgeschlagenen. Nur die Auffassung von *kohanîm* überzeugt schwerlich. Is 28, 1. 4 ist *šᵉmonîm* grammatikalisch nicht sicher als qualitatives Attribut zu fassen, es könnte sehr wohl mit ähnlichen Bildungen wie *gē'-hārîm, gē'-chᵓrāšîm* usw. zusammengestellt werden, wie bei L. Köhler (Lexicon 180 a), der hier mit „muldenreicher Ebene" übersetzt. — Prv 8, 6 stehen die *nᵉgîdîm* absolut; Köhler deutet (Lexicon 592 a): „Gerades", „Richtiges" (welcher Auffassung auch V. Hamp in Hamp-Stenzel-Kürzinger, Die Hl. Schrift, Aschaffenburg ²1957 folgt, und die im Komm. z. d. Spr. [Würzburg 1949] gebotene herkömmliche Übersetzung „Vortreffliches" verläßt, nach L. Grollenberg: RB 59 (1952), 40—42. F. Zorell, Lexicon 497 a: superiora, altiora); wir möchten die *nᵉgîdîm* neben die von uns oben besprochenen *nichumîm* von Zach 1, 13 stellen. — Damit dürfte unsere Interpretation der *kohanîm* neuerlich gefestigt sein.

Graz, 1. Dezember 1957. J. B. Bauer.

Neues Verständnis einiger Schriftstellen mit Hilfe des Ugaritischen

Im folgenden soll an Hand einiger Beispiele aufgezeigt werden, wie erst im Lichte der ugaritischen Sprache bisher nur schwer deutbare oder unverständliche Stellen des hebr. Textes klar werden. Zu dem bisher von anderen erarbeiteten Material[1] soll durch das Nachstehende ein weiterer Beitrag geleistet werden. Die gemachten Beobachtungen können somit durch neue erhärtet werden.

Das Lamed ist im Ugaritischen teilweise als ein emphatisches zu verstehen[2]. Ebenso gilt die Bedeutung „von" — in diesem Fall ist das Lamed dem מִן gleichzusetzen — als gesichert[3]. Die anzuführenden Stellen erfordern diese Auslegung des Lamed:

Dt 1, 17: In der Echter-Bibel übersetzt H. Junker: „Furcht sollt ihr vor niemand haben, denn die Rechtsprechung ist Gottes Sache" und interpretiert dann: „Sodann wird hier in 16—17 eine genaue und unparteiische Handhabung des Gesetzes gefordert als eine der wesentlichsten Voraussetzungen dafür, daß das Ziel des Dt erreicht werde, wahre, dem Willen Gottes entsprechende Gerechtigkeit unter den Menschen zu schaffen. Dadurch daß Moses das Rechtsprechen als Gottes Sache bezeichnet, bindet er einerseits das Gewissen des Richters streng an den Maßstab Gottes, das Gesetz, gibt damit aber auch seinem gerechten Spruch göttliche Autorität, als einem ‚Entscheide Gottes' (vgl. Ex 18, 16)"[4].

Ist nun mit H. Junker, C. Steuernagel, S. R. Driver, H. Cazelles zu übersetzen: die Rechtsprechung ist Gottes Sache, oder mit E. König: das Gerichthalten geschieht für Gott?[5] Ein dritter Weg, die Wiedergabe des Lamed mit „von", ergibt eine sinngemäße Übersetzung, die den Vorrang verdient: „Ihr dürft keinerlei Partei ergreifen im Gericht; sowohl den Geringen wie den Mächtigen sollt ihr anhören; Furcht sollt ihr vor niemand haben, denn das Recht kommt von Gott." Der Richter wird aufgefordert, die Gebote, das Gesetz, die Rechtssatzungen ohne Menschenfurcht zur Geltung zu bringen, denn Gott steht hinter seinem Gesetz, das er Israel gegeben hat (vgl. Ex 15, 25—26; 18, 13—26; 24, 3; Lv 18, 4; 19, 15; Nm 11, 16—17; Dt 4, 5—8. 14; 5, 1; Jos 24, 25; Is 58, 2; Mal 3, 22; Ps 147, 19—20). Die Richter empfangen von Gott das Gesetz und urteilen in seinem Auftrage: „Und er bestellte Richter im Lande ... und er sprach zu den Richtern: „Achtet auf das, was ihr tut, denn ihr richtet nicht im Auftrag

---

[1] J. M. Dahood, Canaanite-Phoenician Influence in Qohelet: Bib 33 (1952), 30—52; 191—221; Some Northwest-Semitic Words in Job: Bib 38 (1957), 306—320; Fr. Nötscher, Zum emphatischen Lamed: VT 3 (1953), 372—380; R. T. O'Callaghan, Echoes of Canaanite literature in the Psalms: VT 4 (1954), 164—176; W. F. Albright, Some Canaanite-Phoenician sources of Hebrew Wisdom: VT Supplement III (1955), 1—15; J. B. Bauer, „Initium viarum suarum": VD 35 (1957), 222—227; H. D. Hummel, Enclitic MEM in early Northwest Semitic, especially Hebrew: JBL 76 (1957), 85—107.

[2] Fr. Nötscher, VT 3 (1953), 372—380; C. H. Gordon, Ugaritic Manual III, Rom 1955, n. 992.

[3] C. H. Gordon, UM I, 10, 1.

[4] H. Junker, Echter-Bibel I, Würzburg ²1955, 451.

[5] Wir geben hier und in der Folge zwecks Raumersparnis jeweils nur die Namen der Verfasser der einschlägigen und bekannten Kommentare an.

von Menschen, sondern im Auftrag des Herrn, und er ist mit euch beim Rechtsentscheid. Und nun möge der Schrecken vor dem Herrn über euch walten! Seid achtsam bei eurem Tun, denn bei dem Herrn, unserem Gotte, gibt es kein Unrecht und kein Ansehen der Person und keine Annahme einer Bestechung!" (2 Chr 19, 5—7)[6] H. Junkers Auslegung bedarf somit der näheren Bestimmung, daß Moses die Rechtsprechung als Gottes Sache vorlegt, weil das Recht von Gott ausgeht.

1 Sm 17, 47: Die Kommentare geben sehr abweichende Übersetzungen und alle stoßen sich am Lamed, das dem Wort Jahwe vorangeht. Ein Vergleich mit 1 Chr 5, 22 legt nahe, das Lamed mit „von" zu übersetzen: „Und merken soll diese ganze Versammlung, daß Jahwe nicht mit Schwert und Lanze zu helfen braucht, vielmehr[7] kommt *von ihm* der Streit, und er wird euch in unsere Hand geben." Gott benötigt zur Erlangung seines Erfolges nicht die Überzahl der Waffen. Er zwingt den Gegner mit den unscheinbarsten Mitteln nieder[8].

4 Kg 13, 17: Der Segensspruch des Elisäus wurde bisher von den Exegeten auf zweierlei Weise übersetzt, wobei die einen sich für „ein Siegespfeil für Jahwe" oder eine ähnliche Übertragung entschieden (so R. Kittel, R. de Vaux, J. A. Montgomery), die andern aber des Zusammenhangs wegen „ein Pfeil des Sieges (Heils) von Jahwe" vorziehen (vgl. Fr. Keil, A. Šanda, S. Landersdorfer, S. Garofalo, Lutherbibel). Der letztgenannten Gruppe ist zuzustimmen und ihre Auslegung des Lamed kann nun gerechtfertigt werden.

Ps 81, 5b: Den verschiedenen Übersetzungen des Lamed ist die bereits von Cheyne, Ehrlich, Wutz, Peters und Henne vorgeschlagene, die ihre beste Stütze im Ugaritischen findet, überlegen: „Denn für Israel ist das Gesetz, Weisung vom Gotte Jakobs!"

Ps 85, 9: Nachdem M. Dahood[9] in diesem Psalm ein enklitisches Mem und ein emphatisches Lamed nachgewiesen hat, erscheint der Nachweis eines Lamed mit der Bedeutung „von" nicht als unmöglich. Die strittige Stelle ist dann so zu übersetzen: „Ich will hören, was Jahwe spricht! Gott Jahwe redet von Heil zu seinem Volke und zu seinen Frommen und zu denen[10], die sich von der Torheit[11] abwenden."

Die dreimalige Nennung der Angesprochenen streicht das Gespräch Gottes mit seinem Volke als besonders wichtig heraus.

Ps 100, 3: Bisher wählten die Übersetzer bei der Wiedergabe der Stelle zwischen Qere (Baethgen, Gunkel, Nötscher, Weiser, Psalterium Romanum, S. Grill: BZ NF 1 [1957], 280) und Ketib (H. Schmidt, G. W. Scroggie, Zolli). Eine leichte und jede Schwierigkeit beseitigende Lösung bietet die

---

[6] K. Galling, Die Bücher der Chronik (ATD 12), Göttingen 1954, 122/125.

[7] L. Köhler, LVTL 431, II כִּי n. 5.

[8] Vgl. Spr 21, 31; 1 Chr 5, 22; H. Kruse, Die „Dialektische Negation" als semitisches Idiom: VT 4 (1954), 393.

[9] M. Dahood, Enclitic Mem and Emphatic Lamedh in Psalm 85: Bib 37 (1956), 338—339; H. D. Hummel: JBL 76 (1957), 103.

[10] l. אֶל wie zweimal vorher.

[11] Vgl. L. Köhler, LVTL 447; Brown-Driver-Briggs and Zorell: stupidity-stultitia peccatorum.

Deutung des Lamed als eines emphatischen [12]. Das „wir" steht betont zu Beginn des Satzes [13]. Der Vers ist somit zu übersetzen: „Erkennet es: Jahwe, er ist Gott! Er hat uns geschaffen, und wir sind sein Volk und die Schafe seiner Weide!"

Die formel- und bildhafte Aussage vom Volke als der Herde seiner Weide kehrt in der Schrift mehrmals wieder [14]. Der Psalmist blickt auf die Heilstaten Gottes, die das erwählte Volk erschaffen haben und es weiterhin erhalten und in die Zukunft weiterführen [15].

Spr 16, 11a: Außer Luther, der übersetzt: „Rechte Waage und Gewicht ist vom Herrn", entscheiden sich die Exegeten für: „Waage und richtige Waagschalen unterstehen (gehören) Jahwe." Luthers Wiedergabe ist die beste, denn sie kann sich einmal auf die Tatsache stützen, daß das Lamed mit „von" richtig übersetzt ist und dann legt eine ähnliche Stelle aus dem ägyptischen Weisheitsbuch des Amenemope dies nahe. Dort heißt es: „Der Affe sitzt (ja) neben der Standwaage, und sein Herz ist ihr Lot. Welcher Gott ist wie der große Thoth, der diese Dinge zu machen erfunden hat" [16]? In Israel wie in Ägypten finden wir den Gedanken, daß Waage und Gewicht eine Gabe der Gottheit sind, die darüber wacht [17]. Der Spruch lautet also: „Waage und rechtes Gewicht sind von Jahwe; Sein Werk sind alle Gewichtsteine im Beutel."

Gleichgerichtete Aussagen (Is 28, 29 und Sir 7, 15) weisen auf die Herkunft des Ackerbaues von Jahwe hin und bestätigen somit, daß für den Israeliten alle Dinge des täglichen Lebens irgendwie mit Jahwe verbunden waren.

Neben dem Lamed hat auch das *Beth* mitunter die Bedeutung „von" [18]. Die drei Stellen Ex 14, 24; Ps 81, 8; 99, 7 können so sinnvoller übersetzt werden. Gott spricht aus der Wolke heraus, bleibt aber zugleich in den dunkeln, ihn verbergenden Mantel der Wolke gehüllt:

Ex 14, 24: „In der Zeit der Morgenwache schaute Jahwe *von* der Feuer- und Wolkensäule aus auf das Heer der Ägypter und brachte das Heer der Ägypter in Verwirrung."

Ps 81, 8: „Du riefst in der Not, ich rettete dich, ich antwortete dir *aus* dem Donnergewölk heraus."

---

[12] I. Eitan, La particule emphatique „La" dans la Bible: RÉJ 74 (1922), 1—2; Fr. Nötscher: VT 3 (1953), 372; an unserer Stelle liegt scriptio plena oder dittogr. des Aleph vor, vgl. R. Haupt, OLZ 10 (1907), 305—309; I. Eitan.

[13] Fr. Nötscher, VT 3 (1953), 379; M. Dahood, Bib 37 (1956), 338—339.

[14] Vgl. Ps 77, 21; 74, 1—2; 79, 13; 95, 6—7; Ez 34, 31.

[15] B. Duhm, Die Psalmen, Tübingen 1922, 302; H. Gunkel, Die Psalmen, Göttingen 1926, 432; G. Castellino, Libro dei Salmi, Rom 1955, 485.

[16] H. O. Lange, Das Weisheitsbuch des Amenemope, Kopenhagen 1925, 88; vgl. J. A. Wilson, The Instruction of Amen-em-opet, in: ANET, 423 und die Literaturangaben zu Beginn der Einleitung.

[17] Amenemope wurde wahrscheinlich durch die Vermittlung der Phönizier den Israeliten bekannt: W. F. Albright, Recent Discoveries in Bible Lands, New York 1955, 14; Ch. T. Fritsch, The Book of Proverbs, Interpreter's Bibel IV, 874: The Lord ist the giver of all balances, scales, and weights, an idea paralleled in Egyptian sources (see Oesterly, Proverbs, ad hoc). As Toys says, „God is the ordainer of the machinery of commercial transactions" (Proverbs, p. 324), an idea not expressed elsewhere in the O. T., but none the less not incongruous with the sages' teaching of god and his dealing with men in their everyday affairs.

[18] C. H. Gordon, UM I, 10, 1.

Ps 99, 7: „*Aus* der Wolkensäule sprach er zu ihnen, sie bewahrten Zeugnisse und Gesetz, das er ihnen gab.“ [19]

Dt 1, 44: Die Kommentatoren folgen G, S, V, und lesen „von Seir bis Horma hin“ (Bertholet, Steuernagel, Driver, Clamer). Da der hebr. Text genau dasselbe sagt, kann er ruhig beibehalten werden und es ist kaum anzunehmen, daß der Übersetzer ins Griechische eine andere Vorlage hatte [20].

Wichtige und interessante Aufschlüsse bezüglich der Verwendung der Zahlen verdanken wir ebenfalls der ugaritischen Literatur [21]. Ein solcher Zahlenspruch, wie sie in der genannten Literatur häufig sind, liegt auch Os 6, 2 vor. Da dies bisher übersehen wurde, bildeten die zwei-drei Tage für die Auslegung auch nach dem Nachweis, daß die Stelle nicht von der Auferstehung des Leibes handle [22], die größte Schwierigkeit [23]. Das neue Vergleichsmaterial erweist die früher vorgeschlagene Lösung (Harper, van Hoonacker) als endgültig richtig. Die zwei synonymen Teile des Spruches [24] sprechen von einer Zeit, die überraschend kurz sein wird [25]. Der Zahlenspruch beschreibt die ans Wunderbare grenzende rasche Wiederherstellung Israels: „Nach zwei Tagen wird er uns beleben, am dritten Tag wird er uns aufrichten, daß wir leben vor ihm“ [26].

In den gleichen Kreis wie das oben Behandelte gehört die Frage, wann, ähnlich wie im Phönizischen [27], *mmlkh* mit „König“ und nicht mit „Königreich“ zu übersetzen ist. Siegfried-Stade, Zorell und Albright haben bereits einige Stellen zur Sprache gebracht [28]. Die Bedeutung „König“ hat mmlkh auch 3 Kg 5, 1: „Und Salomo war Herrscher über alle Könige vom Strom

---

[19] Vgl. Ps. 18, 14 = 2 Sm 22, 14; Gordon UM I, 10, 1; Delitzsch, Die Psalmen, Leipzig 1894, 544; A. Vaccari, I Salmi, Torino 1953, 320; H. Schneider, Echter-Bibel I, Würzburg, [2]1955, 200.

[20] Gordon UM I, 10, 1.

[21] A. Bea, Der Zahlenspruch im Hebräischen und Ugaritischen; Bib 21 (1944), 196—197; C. I. K. Story, The Book of Proverbs and Northwest Semitic Literature: JBL 64 (1945), 319—337; Gordon UM I, 7, 7; N.M. Sarna, JBL 76 (1957), 20—21.

[22] Fr. König, Die Auferstehungshoffnung bei Osee 6, 1—3: ZKT 70 (1948) 94—100. Lit. bei G. J. Botterweck: Wiener Z. f. d. Kunde d. Morgenlandes 54 (1957), 1.

[23] Eine Anspielung auf einen Kult bleibt unbewiesen. Vgl. A. Weiser, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I, Göttingen 1949, 44; M. Schumpp, Das Buch der zwölf Propheten, Freiburg 1950, 29; Osty (La Sainte Bible de Jérusalem); F. Horst, Die Zwölf Kleinen Propheten, Göttingen 1954, 25; Fr. Nötscher, Bib 34 (1953), 390—391; H. H. Rowley, The Faith of Israel, London 1956, 164.

[24] Vgl. van Hoonacker, Osty.

[25] Harper, König, Osty; P. P. Saydon, Osee, in: A. Catholic Commentary on Holy Scripture, London 1953, 649.

[26] Der Zahlenspruch 2—3 ist seltener als die anderen, aber sicher nachweisbar. Vgl. Am 4, 8; Is 17, 6; Sir 23, 16; 26, 16; 26, 28; 50, 25; F. W. Albright, VT Supplement (1955), 4—5; Gordon UM I, 7, 7.

[27] J. Friedrich, Phönizisch-Punische Grammatik, Rom 1951, n. 207.

[28] Siegfried-Stade, Hebräisches Wörterbuch zum A.T., Leipzig 1893, 355: Klgl 2, 2; 2 Kg 11, 1; 1 Sm 27, 5; Am 7, 13; Jer 27, 1; Jos 10, 2. Fr. Zorell, Lexicon hebr., 445 *mmlkh* 2) sensu metaphorico rex, 1 Sm 10, 18, dann noch einige Stellen unter probabiliter. W. F. Albright, JAOS 60 (1940), 422. A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Psalm 68); HUCA 23/1 (1950—1951) 34: 1 Sm 10, 18; 1 Kg 10, 20; Klgl 2, 2; Ps 68, 33.

bis zum Land der Philister und bis zur Grenze Ägyptens. Sie brachten Geschenke und dienten Salomo, solange er lebte“ [29].

Die bearbeiteten Schriftstellen erweisen somit die schon öfters aufgezeigte [30] Hilfe, die das Ugaritische und Phönizische bei der Entwirrung schwieriger Fragen bieten.

Innsbruck, 1. Februar 1958. O. Loretz.

דרך = potentia?

In den ugaritischen Texten fand die Exegese des AT ein reiches Arbeitsfeld, nicht zuletzt in philologischer Hinsicht. Verschiedene Veröffentlichungen nahmen nun für das hebr. דרך einen dem ugaritischen *drkt* entsprechenden Sinn auch an einigen Stellen des AT an:

Nm 24, 17 (Albright, JBL 63 [1944], 219 n. 82; 225) [1]; Ps 110, 7 (P. Nober VD 26 [1948], 351—3); Am 8, 14 (S. Bartina VD 34 [1956], 202—10); Hos 10, 13; Jer 3, 13; Prv 31, 3 (M. Dahood Theol. Stud. 15 [1954], 627—31); Prv 8, 22; Hi 40, 19; 26, 14 (J. B. Bauer VD 35 [1957], 222—27). Erwähnt wird dieses Verständnis noch in anderen Abhandlungen.

Die Ableitung vom Ugaritischen führte an den verschiedenen Stellen zu Änderungen und abgewandeltem Sinn. Albright übersetzt Nm 24, 17: „Die Sterne (Konstellationen) Jakobs herrschen“ („haben die Übermacht“ o. ä.). Nober liest Ps 110, 7 מַנְחֵל בדרך יִשְׁתֶּה = distributorem dominii constituit eum. — Eine Abwandlung des Sinnes nimmt Dahood an den drei genannten Stellen an: דרך könne außer *dominium* auch noch *potentia*, substantia bedeuten. Er sieht eine Beziehung zu akk. *durgu* = Stadt, Befestigung. Deshalb übersetzt er Hos 10, 13: „... weil du auf deine *Kraft* und deine vielen Helden vertraut hast.“ Für die andern beiden Stellen fordert er ein sexuelles Verständnis: Jer 3, 13: „Du hast deine *Kräfte* für Fremde zerstreut unter jedem grünen Baum.“ Prv 31, 3: „Gib nicht deine Stärke den Weibern, noch deine *Kraft* ganz nach der Art der Könige.“ Ebenfalls *potentia* versteht Bartina in Am 8, 14: „Vivit *potentia* Beer-Šeba“ (oder auch *dominatio)*. Dies sei das Epitheton eines Gottes, (entsprechend Mt 26, 64: οψεσθε τον υιον του ανθρωπου καθημενον εκ δεξιων της δυναμεως). In einer Nachschrift vermutet er die syr. Göttin Derketô oder Atargatis. Bauer nimmt an den von ihm genannten drei Stellen für דרך deshalb den Sinn *potentia* an, weil nur hier die „Wege Gottes“ für das Schöpferwirken stehen.

In welchem Sinnzusammenhang finden wir nun das ugar. *drkt*, auf das sich alle diese Versuche stützen? C. H. Gordon (Ugaritic Manual, An. Or. Rom 1955, 256 n. 510) gibt an: *drkt* „rule, dominion“ parallel *mlk;* arab. *dark* „overtaking, seizing“; südarab. „to attain“. Hebr. דרך Hos 10, 13 can mean *power* (vgl. Prv 31, 3). *drkt* findet sich in den ugar. Texten zwölfmal. Zwei Beispiele können genügen, weil der Kontext der übrigen

---

[29] Vgl. 3 Kg 5,4. Die mask. Pluralformen *mgšjm* und *'bdjm* stimmen mit *mmlkwt* überein.

[30] Vgl. Anm. 1.

[1] Dieser Aufsatz war mir nur indirekt durch die Angaben Bartinas zugänglich.

Stellen nie sinnändernd ist. Gordon 127, 24: „Er saß auf dem Throne des Königtums *(mlk)*, auf dem Ruheplatz, auf dem Sitz der *drkt*." 127, 38: „Steig herab von deinem Königtum *(mlk)*, ich möchte König sein, von deiner *drkt*, ich möchte sie besetzen." Wir müssen eine parallele Bedeutung zu *mlk* annehmen. Gordon sah sich verwiesen auf das arab. *dark*. „Einholen, „ergreifen" ist aber sekundär vom Begriff des Gehens und Weges genommen. Wir sind hier noch weit entfernt vom Verständnis „Herrschaft" und noch weiter von „Kraft", bes. im sexuellen Sinn. Man könnte nun auf כבש und רדה verweisen, die auch primär „treten" und dann „unterjochen, beherrschen" bedeuten. Aber zunächst ist als Tatsache festzuhalten, daß in keiner semitischen Sprache, das Ugaritische jetzt einmal ausgenommen, *drk* den Sinn „Herrschaft" oder „Kraft" bekommen hat. Nun fordert das Ugaritische aber, wie wir sahen, ein anderes Verständnis als „Weg". Es gibt eine verwandte Wurzel, die eine besser belegbare Erklärung zu bieten scheint: Im Assyrischen finden wir *daragu* der Weg, die Straße[2]. (Über den möglichen Wechsel von *g* und *k* vgl. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der sem. Sprachen, Berlin I 1908 § 54 d ε). Damit wird der etymologische Sinn von *drkt* nicht berührt. Die übrigen semitischen Sprachen bieten aber die Möglichkeit, eine parallele Bedeutung zu entdecken. Im Arabischen ist *daraǧatun* nach Lane[3] auch *rank of dignity*. (z. B. Koran II, 228: Die Männer sind ihnen (den Frauen) gegenüber in höherem Rang.) Für das Syrische gibt Brockelmann (Lexicon Syriacum, Halle 1928) an: *dargâ* locus, gradus, ordo; *dargtâ* dignitas. Levy (Wörterbuch über d. Talmudim und Midraschim, Berlin, Wien 1924) gibt an: דַּרְגָּא = die Stufe, die Steige.

Ez 38, 20; Hl 2, 14 finden wir מַדְרֵגָה, was als „Felshang" verstanden wird, der erstiegen werden kann, der Stufen hat.

Aus diesen Belegen geht hervor, daß *rank of dignity* und *ordo, dignitas*, was Lane und Brockelmann angeben, sich im semitischen Sprachgebrauch darstellten im Schritt nach oben, der Stufe; es wird deutlich, daß das „Treten" nicht wie in den vorigen Beispielen von כבש und רדה zur Vorstellung des Beherrschens und Unterjochens führte, sondern hier zur Darstellung der Würde. Die zwar denkbare Verknüpfung beider Vorstellungen ist lexikalisch nicht gegeben. So finden wir bei G. R. Driver (Canaanite Myths and Legends, Edinburgh 1956, 154) mit Recht neben *dominion* angeben *nobility*, und in Fußnote: Acc. *darîku promotion, high estate*.

Wenn wir also in sämtlichen ug. Stellen *drkt* als die Würde, den Rang des Herrschers verstehen, wahren wir durchaus den Parallelismus zu *mlk*, der Herrschaft, und nehmen dabei ein Verständnis an, das in den späteren sem. Sprachen gut belegbar ist. Dies kann aber nicht für die Annahme *potentia* behauptet werden. *(dominium* kann gelten, wenn man sich der Ableitung bewußt ist; denn diese *Würde* wird in den ug. Textstellen von der Herrschaft ausgesagt. Am besten gibt es wohl das deutsche Wort *„Hoheit"* wieder.)

Nun sind wir aber wieder auf die alttest. Stellen verwiesen, an denen doch bestehende Schwierigkeiten scheinen behoben werden zu können. So

---

[2] Fr. Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch (1896).
[3] E. W. Lane Maddu-l-Kamoos, an Arabic-English Lexicon (1863—93).

CONSTANTIN POHLMANN

Ich bin der Anfang und das Ende

Heilstheologische Predigten und Betrachtungen
360 Seiten, kart. DM 11,80, Leinen DM 14,80

Die erregenden Ereignisse der großen Geschichte Gottes mit den Menschen werden hier zum ersten Male in einer Jahres-Predigtreihe zur Darstellung gebracht. Sie sind alle auf den Höhepunkt Christus hingeordnet, der „der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende" ist. Das Alte Testament deutet sich vom Neuen her, das Neue weist auf die letzte Erfüllung hin, wenn der Herr wiederkommt, um die Welt dem Vater zu übergeben, damit „Gott alles in allem sei". Eine drängende Unruhe, die zur Entscheidung ruft, ist zu spüren. In jeder Predigt wird der Ruf Christi laut: „Das Himmelreich ist nahe!" Der Christ wird sich bewußt, daß er eine große Vergangenheit und eine noch größere Zukunft hat. Er „lebt im Heute, aber vom Morgen" (S. 214).

Die Predigten wollen den Blick auf die Großtaten Gottes in der Geschichte unseres Heils lenken. Damit dürfen sie einem heute immer wieder ausgesprochenen Anliegen der Verkündigung dienen. Sie wollen ein Beitrag sein, jene

Lücke auszufüllen, von der in „Geist und Leben" gesprochen wird (Jg. 30, 1957 S. 382): „Was uns fehlt, sind Bücher, die die Ergebnisse der theologischen und vor allem heilstheologischen Exegese für die Verkündigung und für die Frömmigkeit auswerten." Das Ziel der Predigten ist, die Menschen zur Entscheidung für Gott aufzurufen, der in der Geschichte des Heils so Großes an ihnen getan hat und tut.

Zwei heilstheologische Linien ziehen sich durch die Predigten: die eine erzählt und deutet die Heilsereignisse, die andere durchleuchtet die Heilsgeheimnisse und Heilseinrichtungen.

„Ich finde die Sprache edel und anschaulich. Man folgt gern den Gedankengängen des Verfassers. Die Idee, die Predigt als „heilsgeschichtliche Erzählung" aufzufassen, halte ich für sehr glücklich und für das eigentlich Neue an diesem Werk. Sie gibt der Predigtweise etwas Natürliches und Aufgelockertes. Es sind im besten Sinne biblische Predigten. Ich bewundere die sorgfältige Arbeit."

P. Gebhard Fesenmayer OFM Cap
Domprediger von Passau

Verlag Ferdinand Schöningh · Paderborn

ist richtig, daß außer an drei Stellen die „Wege" Gottes entweder den Lebenswandel meinen, den Gott den Menschen vorschreibt, oder das Heilshandeln Gottes in der Geschichte mit Segen und Strafen. „Wege" des Menschen im übertragenen Sinn werden auch meistens moralisch oder religiös verstanden. Jedoch an verhältnismäßig wenigen Stellen wird auch einfachhin „das Unternehmen" mit דרך bezeichnet, z. B. Jer 12, 1 צלחה ... דרך meint das Unternehmen der Frevler, das Erfolg hat; vgl. Ps 37, 7. 2 Chr 13, 22 ist דרכיו ודבריו Bezeichnung alles dessen, was Abiah *tat* und redete, eine formelhafte Redeweise, die 28, 26 wiederkehrt. Wir werden in analogem Sinne diesen Ausdruck auch für Gott beibehalten dürfen, wenn uns die ugaritische Deutung nicht weiter hilft. Job 40, 15 ff wird die Kraft des Nilpferdes beschrieben in seinen verschiedenen Körperteilen. Daran schließt sich nach J. Bauer die Aussage, daß es Erstling der Kraft Gottes sei. Dieses Verständnis ist, wie wir sahen, keineswegs gesichert. Das Nilpferd ist Erstling (nicht zeitlich zu verstehen) des göttlichen Schaffens. 19 b spricht vom Schöpfer. Folgerichtig werden wir auch für Job 26, 14 und Prv 8, 22 diesen Sinn beibehalten. (Zur Übersetzung von דרך mit ἔργα und πλασμα durch die LXX siehe Hatch-Redpath, A Concordance to the Septuagint, Oxford 1897—1906.)

דרך als sexuelle Kraft zu verstehen, ist nur mit Voraussetzungen möglich, die jeder Stütze entbehren. Man kann höchstens דרך = „Weg" im übertragenen, euphemistischen Sinn für den Verkehr mit der Frau annehmen: vgl. Levy, Wörterbuch über d. Talm. u. Midraschim: „(Mein Bruder Jirmiji) entzog mir *die Art*" (Er soll ihn nämlich entmannt haben). Brockelmann, Lex. Syr.: *drak* concubinam fecit, *druktâ* concubina.

Zu den vielfach vorgeschlagenen Textänderungen will dieser Aufsatz nicht Stellung nehmen. In Am 8, 14 könnte nach dem Zusammenhang sehr gut ein Gottesname gestanden haben. Wenn jedoch *Derketô* angenommen wird, muß man hinzufügen: „Immo ... dicerem in Am 8, 14 cecidisse *t finale* ... At, talia in casu hucusque probari non possunt" (S. Bartina, 210). Unter diesem Vorbehalt kann eine Kritik der Amosstelle besonders zusammen mit archäologischen Argumenten die Möglichkeit eines Kultes dieser Göttin in Beer-Šeba prüfen. (Literaturangaben hierzu finden sich in dem Aufsatz Bartinas.) Selbst wenn man zu dem sicheren Ergebnis käme, daß der Name dieser Göttin in der Bibel anzunehmen sei, bildet dies keinen Hinweis auf die Bedeutung von דרך.

Zu den bekanntesten cruces interpretum gehört Ps 110, 7 und der Vers hat in den verschiedenen Kommentaren die verschiedensten Erklärungen gefunden. Die Übersetzung „distributorem dominii constituit eum" nimmt דרך ungefähr im Sinne von *drkt*. Doch ist diese „Hypothese" (Nober) mit der Tatsache belastet, daß die Stütze, die die übrigen Stellen zu geben scheinen, sehr zweifelhaft ist. Besonders auffallend ist ferner der Umstand, daß V. 4 b den zum Priester-König Erhobenen in der 2. Pers. anredet; V. 5 und 6 sprechen von den gerichteten Fürsten und Völkern, immer noch in Anrede des Königs. V. 7 sollte plötzlich von ihm mit dem Suffix der 3. Pers. reden? Es bleibt fraglich, ob durch solche Konjekturen „evanescit omnis difficultas". Der Zusammenhang mit den vorhergehenden Versen ist nicht gewahrt und der Sinn wird nur mühsam verbessert.

Ein Verbum *drk* ist im Ugaritischen nicht gegeben, sonst wäre es leicht zu entscheiden, ob *drk* zu „herrschen", führte oder zu „aufsteigen", wie es

uns die Wurzel דרג zeigt. Jedenfalls besteht kein zwingender Grund, in Nm 24, 17 דרך mit „herrschen" o. ä. zu übersetzen und die Wortanordnung zu ändern, wenn an den übrigen Stellen des AT דרך immer nur das gewöhnliche Treten auf den Boden bedeutet. Gerade diese Stelle, die für den Sinn „herrschen" beansprucht wurde, ist vielleicht ein Zeugnis dafür, daß *drk* wie *drg* auch den Sinn „emporsteigen" hat. Ohne Zweifel haben wir hier einen sehr alten Text vor uns. (Es ist auch nicht notwendig, ihn in כוכבים יעקב zu ändern. Das Bild des Sternes für einen Fürsten ist verbreitet; vgl. Is 14, 12; auch Apc 22, 16.)

Es war die Absicht dieses Aufsatzes vor einem Weg zu warnen, der bei Gegenüberstellung des Wortschatzes verschiedener Sprachen immer droht: daß nämlich bald der *ursprüngliche* Beleg vernachlässigt wird gegenüber der europäischen Übersetzung in einem stark erweiterten Sinne. Es scheint in diesem Fall zu viel mit „potentia" gearbeitet worden zu sein; aber das lateinische Wort erlaubt noch nicht, die Spanne von der *Herrscherwürde* (oder von dominium) bis zur sexuellen *Kraft* zu überbrücken.

München, 25. Februar 1958. Hans Zirker.

Συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Röm 8, 29)

An Röm 8, 28—30 hat sich manche theologische Fragestellung, vor allem hinsichtlich des göttlichen Heilswillens und der menschlichen Heilsbestimmung entzündet. Es ist nicht Absicht dieser Zeilen, auf dieses immer dunkel bleibende Problem einzugehen. Auch soll nicht der gesamte, mit dieser Stelle angedeutete Aussage-Komplex über die sakramentale Christwerdung nach Paulus besprochen werden[1]. Unsere Untersuchung bezieht sich zunächst nur auf Röm 8, 29 und möchte eine kritische Nachprüfung der uns geläufigen Übersetzung dieses Satzes sein. Denn es scheint mir vor allem gegenüber den gewohnten Übertragungen des Ausdruckes συμμόρφους eine präzisere Fassung nötig zu sein und damit auch eine schärfere Erkenntnis des Gedankens selbst.

Allgemein hat sich für συμμόρφους die deutsche Übersetzung „gleichgestaltet" eingebürgert, auch bei Exegeten, die in der Erklärung den Ausdruck anders kommentieren. So übersetzt z. B. Th. Zahn[2]: „Denn die er zuvor erkannte, bestimmte er im voraus auch dazu, gleichgestaltet zu werden dem Bild seines Sohnes, damit er Erstgeborener unter vielen Brüdern sei." J. Sickenberger[3]: „Denn die er vorher erkannte, bestimmte er auch vorher zu solchen, die mit dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet sind, so daß er der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist." An Stelle von „gleichgestaltet" steht des öfteren „gleichförmig" oder, wie bei A. Nygren[4], einfach: „... daß sie gleich sein sollten dem Ebenbilde seines Sohnes ..." Hinter den kleinen Unterschieden dieser Beispiele verbergen sich spürbar auch gewisse Unsicherheiten in der Deutung. Die Vulgata hat bekanntlich die Übersetzung:

[1] Für diese Fragen greife man nach der Darstellung von R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus (München 1950), oder nach A. Wikenhauser, Die Christusmystik des Apostels Paulus (Freiburg 1956).

[2] Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig-Erlangen 1925, 418.

[3] Die Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und Römer, Bonn 1932, 244.

[4] Der Römerbrief, Göttingen 1951, 247.

„... conformes fieri ..." Das hinzugefügte „fieri" trifft nicht exakt den griechischen Ausdruck συμμόρφους. Denn dieser ist ein Adjektiv mit substantivischer Bedeutung. Daher mag man auch fragen, ob die gewohnte Passiv-Fassung im Deutschen „gleichgestaltet zu werden" sauber ist. Paulus kennt wohl auch das entsprechende Verbum in der Passivform, nämlich in Phil 3, 10: συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ. Hier übersetzt die Vulgata nicht mit der entsprechenden Form von „conformare" sondern mit „configuratus". Auch da liegt die Übersetzung nicht ganz exakt, da man als Grundwort für configuratus ein συμμορφισθείς vermuten möchte. Bei der anderen Stelle — und damit sind alle Stellen berücksichtigt, an denen unser Terminus vorkommt —, bei Phil 3, 21, ist das σύμμορφον von der Vulgata mit configuratum wiedergegeben.

Das sind nun freilich Geringfügigkeiten gegenüber der wichtigeren Frage, ob man gut daran getan hat, συμμόρφους Röm 8, 29 zu übersetzen mit „gleichgestaltet", „gleichförmig" oder „gleich". Das lateinische „conformes" (bzw. „configuratus" bei Phil 3, 10. 21) legt sich nicht so fest; es scheint weniger das Gleichsein ausdrücken zu wollen als das Teilhaben, das Verbundensein in der „forma" (bzw. „figura"). Auch vom Griechischen scheint mir dieser Sinn gemeint zu sein. Hätte Paulus den Akzent seiner Aussage auf das Gleichsein legen wollen, hätte er dies sicher auch ausdrücken können. Wer einen Blick in die griechischen Lexika wirft, kann feststellen, daß der Grieche einen Unterschied anmeldet, wenn er ein und dasselbe Grundwort mit ὁμο- oder mit συν- verbindet. Dafür finden sich viele Beispiele. So kennt er ein ὁμογενής und συγγενής, ὁμόβιος, und σύμβιος, ὁμόδουλος und σύνδουλος, ὁμόεργος und σύνεργος usw. Gewiß lassen sich die Ausdrücke meist in synonymer Bedeutung austauschen; aber aus der Tatsache der zwei verschiedenen Komposita können wir doch einen bestimmten Unterschied hinsichtlich der Erstbedeutung erkennen. So ist für das logische Denken zwischen ὁμογενής und συγγενής eine Unterscheidung gemacht, die auch einen sachlichen Grund hat. Mit dem ersten Wort ist jemand gemeint, der die gleiche Rasse, Familie, Stammeszugehörigkeit sein eigen nennt wie ein anderer. Die beiden besitzen etwas Gleiches. ‖ Bei συγγενής ist jemand gemeint, der mit dem anderen verbunden ist auf Grund der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse, Familie. Hier ist das Verbundensein, die Zusammengehörigkeit ins Auge gefaßt. Gewiß ist mit beiden Ausdrücken effektiv der gleiche Sachverhalt gemeint, aber doch jedesmal auf Grund einer anderen Voraussetzung.

Hätte nun Paulus an unsere Stelle das „Gleichsein" oder „Gleichgestaltetsein mit dem Bilde des Sohnes" hervorheben wollen, hätte er auch ein entsprechendes Wort gewählt. Man möchte ein ὁμο-μόρφους erwarten; freilich scheint dieses Wort im Griechischen nicht existiert zu haben. Möglicherweise hat man diese Bildung wegen der schwer auszusprechenden gleichklingenden Anfangssilben vermieden. Es ist aber zu bedenken, daß auch der bei 8, 29 stehende Ausdruck συμμόρφους äußerst selten ist. Liddell-Scott-Jones[5] führen nur eine Stelle aus dem Epiker Nikander (2. Jahrh. vor Chr.) an (in der Konstruktion mit τινί). Die andere außerbiblische Stelle weist in die nachchristliche Zeit (Lukian, Amores 39). Für das Substantiv συμμορφή sind zwei Stellen aus Aretaeus (2. Jahrh. n. Chr.),

[5] A Greek-English Lexicon, Oxford 1951 (II), 1680.

für das Verbum συμμορφόομαι eine Stelle aus dem Sophisten Libanius (4. Jahrh. n. Chr.) und aus Menander Protrectus (6. Jahrh. n. Chr.) verzeichnet. Das Wort σύμμορφος ist also äußerst selten; wenn die Belegstelle aus Nikander sicher ist, braucht man nicht an eine Neubildung des Apostels zu denken. Aber auch dann hat er dem Ausdruck einen neuen Sinn gegeben.

In welcher Richtung liegt nun dieser Sinn? Geht es in erster Linie um die Hervorhebung der Gleichgestaltung des Christen mit Christus, also um den Gedanken, der bei Paulus sicher eine Rolle spielt? Oder ergibt sich dieser Gedanke der Gleichgestaltung erst als weitere logische Folgerung aus einer anderen Erstbedeutung? R. Schnackenburg hat der Frage der „Gleichgestaltung" oder „Angleichung" des Christen mit Christus eingehende Aufmerksamkeit geschenkt[6]; er ist mit eindrucksvoller Zusammenführung der seit F. Prat immer mehr beachteten συν-Ausdrücke bei Paulus zu der Feststellung gekommen: „ ... der Kontext zeigt für alle Stellen, daß der Gedanke der Angleichung an Christus und seine Erfahrnisse führend ist" (172). Zu diesen Stellen rechnet er auch unser σύμμορφος (Röm 8, 29; Phil 3, 21). Dabei empfinde ich den Ausdruck „Angleichung" für angemessener als „Gleichgestaltung" (171). Denn mag man unsere Stelle so oder so deuten, Paulus will auch sonst nicht ein Gleichsein im adäquaten oder schematischen Sinn aussprechen. An den diesbezüglichen Stellen soll eher eine Entsprechung zwischen Christus und dem Christen ausgesagt werden. In diese Richtung weist auch das von Paulus verwendete ὥσπερ - οὕτως καί (vgl. Schnackenburg 153). Gewiß muß man bei all diesen Formulierungen, wie Schnackenburg mit Recht betont, „sich von vornherein darüber klar sein, daß Paulus nicht eine gedanklich-logische, möglichst säuberliche Aufhellung dieses geheimnisvollen Vorgangs im Sinne hat. Er steht vielmehr ergriffen und voll brennender Sehnsucht zugleich vor der Wirklichkeit Christi, nur von dem einen Wunsch beseelt, mit seinem ganzen Sein in diese Wirklichkeit aufgenommen zu werden, nicht im Sinn pantheisierender Mystik, aber in gläubiger letztmöglicher Bindung von Person zu Person" (150).

In der Tat, es geht um eine „Bindung von Person zu Person". Und dieser Gedanke scheint mir auch bei Röm 8, 29 im Vordergrund zu stehen. Abgesehen von der nächstliegenden Bedeutung der Präposition σύν, drängen auch alle übrigen Aussagen in diese Richtung, allen voran die Aussagen gerade im Römerbrief; ist doch der Gedanke an das Gebundensein an Christus bestimmend für die innere Pragmatik des ganzen Briefes. Ich brauche dies im einzelnen nicht auszuführen, sondern erinnere nur an die auffallend stark hervortretenden Wörter, die mit σύν- gebildet sind. Man lese Röm 6, 4: συνετάφημεν οὖν αὐτῷ und beachte, wie das angeschlossene ὥσπερ — οὕτως καί als Folge des συνετάφημεν erscheint. Ebenso liegt in dem σύμφυτοι von 6, 5 ein kaum zu überbietender Ausdruck des Verbundenseins. Dazu kommen die Wendungen συνεσταυρώθη 6, 6 und ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ und συζήσομεν 6, 8. Vor allem aber sei an 8, 17 erinnert: συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν. Diese Stelle ist für 8, 29 deswegen wichtig, weil kaum zu übersehen ist, daß der Apostel mit dem Ausdruck συμμόρφους auf 8, 17 zurückblickt. An allen diesen Stellen ist nicht zuerst an das Gleichsein gedacht, sondern an das Verbundensein, Teilhaben, Verknüpftsein des Christen mit Christus. Daß ein Gleichwerden oder besser Verähnlichtwerden

[6] A. a. O. 149—167 und Exkurs 167—175.

durch dieses Teilhaben sich ergibt, liegt auf der Hand; nur dürfte es nicht die primäre Aussage sein. Man kann übrigens schon aus 8, 29 selbst erkennen, daß es sich zwischen Christus und den Christen nicht eigentlich um ein Gleichsein handelt, sondern zunächst um eine Seins- und Lebensverbindung: ich meine den Nachsatz: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. Darin wird gesagt, daß zwischen Christus und den in der Liebe Gottes Stehenden (τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν Θεόν 8, 28) ein Bruderverhältnis entstanden ist — eine deutliche Anknüpfung an die Sätze 8, 12—18! Wir sind τέκνα Θεοῦ geworden, weil uns das πνεῦμα Θεοῦ gegeben ist (8, 13), das nach 8, 9 πνεῦμα Χριστοῦ ist. Durch dieses Pneuma gehören wir zu ihm, werden seine „Brüder". Und doch steht er über uns als „Erstgeborener", und dies bedeutet mehr als einen zeitlichen Vorrang.

Daß bei aller Lebens- und Seinsgemeinschaft des Getauften mit Christus auch eine Verschiedenheit besteht, nicht nur unter den einzelnen Christen, sondern zwischen ihnen und Christus selbst, ergibt sich aus der für unsere Stelle bedeutsamen Aussagereihe über den „Leib Christi"[7]. Bei allen diesbezüglichen Aussagen — und auch der Römerbrief liefert dazu in Röm 12, 4—5 einen Beitrag — geht es zunächst um ein Teilhaben am verklärten Leib Christi. Und wenn wir dazu die in den späteren Briefen weiter entwickelte Veranschaulichung dieses Verhältnisses mit den Begriffen „Haupt" und „Glieder" nehmen, rückt diese Sicht noch näher.

Zum vollen Verständnis unseres Gedankens in Röm 8, 29 ist auch die von Paulus hervorgehobene Stellung Christi als zweiter Adam, als Haupt einer neuen Menschheit (vgl. πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς), wichtig. Auch hierfür bietet ja der Römerbrief in 5, 12—21 die erwünschte Auskunft[8]. Auch unter diesem Gesichtspunkt steht bei der Christwerdung das Einbezogenwerden, das Partizipieren, im Vordergrund der Aussage. Erst in zweiter Linie mag man den Gedanken der Angleichung verfolgen.

Auch vom Psychologischen her empfiehlt sich mehr der Gedanke des Verbundenseins und der Teilhabe als die Vorstellung der Gleichgestaltung. Paulus sucht doch schon seit dem fünften Kapitel des Römerbriefes und besonders eindringlich im achten nach wirksamen Motiven für Zuversicht und Geborgenheit des Christen. Kann es für das Bewußtsein des Christen etwas Eindrucksvolleres geben als die Überzeugung, durch eine volle Seinsverbindung teilzuhaben an allem, was im Bilde des Christus vor uns steht? Die von Paulus immer wieder gebrauchte Formel ἐν Χριστῷ bekommt hier eine sehr anschauliche Umschreibung und Begründung.

Wir sollten also unsere Stelle nicht übersetzen: „gleichgestaltet zu werden dem Bilde seines Sohnes ...", sondern — um zunächst möglichst wörtlich zu bleiben —: „mitgestaltet zu sein mit dem Bilde seines Sohnes ..." Was heißt hier „Bild seines Sohnes"? Vielleicht ist durch den Ausdruck „Bild" der Gedanke an das „Gleichgestaltetsein" nahegelegt und gefördert worden. Das griechische εἰκών deckt sich aber nicht recht mit unserem deutschen „Bild". Wir denken zu schnell an eine Nachbildung, Abbildung. Wie aber H. Kleinknecht im TWNT (II, 378) zutreffend ausführt, ist „Bild nicht als wirklichkeitsfremde, nur im Bewußt-

[7] Vgl. J. Reuß, Die Kirche als „Leib Christi" und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus: BZ NF 2 (1958) 103—127, besonders 106 f.

[8] Vgl. R. Schnackenburg, Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus — Neue Studien zu Röm 6, 1—11: MüTZ 6 (1955) 32—53, besonders 51.

sein vorhandene Größe zu verstehen, sondern hat teil an der Wirklichkeit, ja es ist eigentlich die Wirklichkeit selbst. So bedeutet εἰκών nicht nur eine Abschwächung, gleichsam eine schlechte Nachbildung einer Sache, sondern das Inerscheinungtreten gerade des Kerns, des Wesens einer Sache ...“ Und G. Kittel sagt im Anschluß daran (393f): „Im NT ist durchwegs in dem ‚Bild‘ das Urbild selbst, die abgebildete Gestalt selbst als in ihrem Wesen sichtbar gedacht ...“ Ferner bemerkt er(395): „Dieses erst herzustellende — besser: wiederherzustellende εἰκών-Sein des Menschen ist in der paulinischen Anthropologie am kräftigsten betont; und zwar erfolgt diese Herstellung durch die Verknüpfung mit jenem εἰκών-Sein des Christus.“ Also steht die *Verknüpfung* mit Christus im Vordergrund [9].

Wenn nun εἰκών die ganze Wirklichkeit Christi umschließt, so ist mit dem in συμμόρφους steckenden μορφή die Besonderheit dieser Wirklichkeit gemeint. Denn μορφή sollte man gerade in der paulinischen Theologie nicht nur mit dem Wort „Gestalt“ übersetzen, es hat eine viel breitere Verwendung. Nach Liddell-Scott-Jones bedeutet es „form, shape, fashion, appearance, kind, sort“. Im TWNT (IV), das leider bei dem Stichwort μορφή die Komposita mit συν- zurückgestellt hat, zeigt uns J. Behm, daß bei den griechischen Philosophen sich das Wort μορφή findet in der Bedeutung von: „Form des Seienden, Erscheinungsform, Merkmal, Formbestimmtheit, Begriff, Wesen u. ä.“ Die besondere Bedeutung bei Phil 2, 6 f kennen wir. Dort meint es, wie auch Behm bemerkt, die beiden „Seinsweisen“ des präexistenten bzw. des menschgewordenen Christus. So ist wohl auch bei Röm 8, 29 an die besondere Seinsweise der εἰκών-Wirklichkeit des Sohnes gedacht, und Paulus will sagen, daß es dem Christen geschenkt ist, an der Weise (μορφή) dieser Wirklichkeit teilzuhaben. Ob dabei nur an die Herrlichkeit des erhöhten Herrn oder ob nicht eher — ganz im Sinn der übrigen Aussagen des Römerbriefes — an das Teilnehmen am ganzen Erlösungsgeschehen (Tod — Begrabenwerden — Auferstehen) gedacht ist, mag offen bleiben. Sicher richtet sich im letzten der Blick auf die Verherrlichung, wie dies vor allem durch Röm 8, 17 f nahegelegt ist, aber es ist damit nicht ausgeschlossen, daß der ganze Zusammenhang von Röm 6, 4 f anklingt, wo der Nachdruck auch auf der Auferstehungsherrlichkeit liegt. Mir scheint sogar, als wäre unsere Stelle Röm 8, 29 eine andere Umschreibung für den in 6, 5 formulierten Gedanken; denn das dortige σύμφυτοι trägt eine Aussage, die der Aussage des συμμόρφους sehr nahesteht. Darf man dann nicht auch das dortige ὁμοίωμα mit dem Ausdruck εἰκών an unserer Stelle zusammenführen?

Ich möchte also als Übersetzung von Röm 8, 29 vorschlagen: „Denn die er voraus erkannte, die hat er auch vorausbestimmt, an der Bildgestalt

---

[9] Ich verstehe daher nicht recht, wenn G. Kittel anschließend sagt: „R 8, 29: συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ bedeutet nicht eine Tautologie von μορφή und εἰκών, sondern die allgemeine Aussage des dem Christus ‚Gleichgestaltetwerdens‘ (oder v 29 b: Brüder des Erstgeborenen sein) gewinnt ihren eigentlichen Ton darin, daß die Christen der in Christus geoffenbarten Ebenbildlichkeit — nämlich Gottes — teilhaft werden.“ Richtig und wichtig an diesem Satz ist die Betonung des *Teilhaftwerdens*. Kittel scheint aber dabei noch so sehr im Banne der allgemein üblichen Übersetzung von συμμόρφους mit „gleichgestaltet“ zu stehen, daß er schon in diesem Ausdruck auch die Ebenbildlichkeit ausgesprochen findet. Bestimmend ist jedoch die *Verknüpfung* mit dem Bilde des Sohnes.

seines Sohnes teilzuhaben." Es wäre wert, sich noch eine bessere Prägung für diese bedeutsame Stelle zu überlegen.

Von diesen Erkenntnissen aus müßten auch die beiden Stellen im Philipperbrief entsprechend gefaßt werden. Phil 3, 10 habe ich in der Taschenausgabe des NT[10] übersetzt: „Ich will ihn erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinem Leiden, indem ich die Art seines Sterbens miterleide." Und 3, 21: „Er wird unseren armseligen Leib umgestalten, daß er teilhabe an der Gestalt seines verherrlichten Leibes, vermöge der Kraft, mit der er sich alles unterwerfen kann." Ich meine, auch an diesen Stellen käme der Gedanke des Apostels mit dieser Übersetzung schärfer zum Ausdruck.

Eichstätt, 26. Februar 1958. Josef Kürzinger.

[10] Das Neue Testament, Aschaffenburg ^{6}1957.

In memoriam

Friedrich Wilhelm Maier († 28. November 1957)

An dem Heimgang Prof. Maiers, dessen Lebensgang und Persönlichkeit, Lehrtätigkeit und wissenschaftliche Bemühung schon J. Gewieß in der Theol. Revue (1957, 273 f) knapp und treffend gewürdigt hat, möchte auch die BZ nicht ohne ein Wort des Gedenkens vorübergehen. Viele hunderte Theologiestudenten, vor allem aus dem schlesischen Klerus, haben diesen begnadeten akademischen Lehrer gehört und sich von ihm für das Neue Testament begeistern lassen. Unter den jetzigen Lehrern neutestamentlicher Exegese auf deutschen Hochschulen können sich wenigstens fünf als seine Schüler betrachten; mein ebenfalls dazu befähigter Landsmann Dr. Johannes Theissing ist uns leider allzu früh durch den Tod entrissen worden. F. W. Maier hatte die Synthese strenger wissenschaftlicher Arbeit und lebendiger theologischer Verkündigung erreicht und die Geschlossenheit einer einmaligen, auch schroffen oder, wie er selbst sagte, rauhbeinigen, aber durch und durch lauteren und im Grunde liebenswürdigen Persönlichkeit gewonnen, die stets den Funken vom Professor auf seine Hörer überspringen und zünden läßt. Wenn über seinem Leben und besonders seinem Lebensabend doch manche düsteren Schatten lagerten, so hat schon J. Gewieß die Gründe dafür zum Teil genannt, und wir wollen ihnen jetzt, da der rastlose Sucher den Frieden und die ungetrübte Freude bei seinem Herrn gefunden hat, nicht weiter nachgehen. Aber vielleicht darf ich hier einige Sätze aus einem Brief mitteilen, den der Heimgegangene anläßlich seines goldenen Priesterjubiläums (am 4. Juli 1956) an den Unterzeichneten richtete: „Ich muß mich bald fertigmachen für die Reise in die andere, unvergängliche himmlische Welt und freue mich, in diesem Monat Juli 1956 aus nahezu 100 Gratulationen aller Art und von allen möglichen Absendern die frohe Gewißheit gewonnen zu haben, daß ich nicht umsonst gearbeitet, gekämpft und gelitten habe ... Ich erkannte, wie schon 1924, daß Gott stärker ist als seine irdischen Werkzeuge, und freute mich mit Paulus Röm 8, 31—37. Gottes Wege sind wunderbar... Behüt uns alle in dieser schrecklichen Zeit der Gott des Friedens!“

F. W. Maier war eine paulinische Natur, dem stürmischen, bisweilen ungestümen, herben und doch liebenden, mit Glut und letzter Hingabe die Christusbotschaft kündigenden Apostel verwandt und verbunden. So bedauerlich es ist, daß er nicht wenigstens seinen für Herders Theol. Kommentar übernommenen „Galaterbrief“ zum Abschluß bringen konnte, sein Paulusbild hat er uns doch in gedrängtester Form im Lexikon für Theologie und Kirche (VIII, 27—43) hinterlassen, und wer diesen nun schon über 20 Jahre zurückliegenden Artikel aufmerksam liest, wird den großen Paulusinterpreten ahnen, der den Hörern seiner peinlich-gewissenhaft ausgearbeiteten, für jeden Kurs aufs neue durchgefeilten, nicht selten völlig neu entworfenen Vorlesungen so unvergeßlich ist. Paulus hat ihn zur

biblischen Theologie geführt. In einer Zeit, da die katholische Exegese noch wenig jenen tiefen, verborgenen Schätzen des Neuen Testamentes nachgrub, die heute mit Staunen neu oder aufs neue „entdeckt" werden, war F. W. Maier ein Schürfer und Pionier, der die neutestamentliche Theologie in ihrer Fülle und Differenziertheit ans Licht heben wollte, in einer Weise, die sorgfältigste Analyse und vorsichtige Synthese, strenge kritisch-historische Methode und theologische Deutung verband. So schenkte er seine Aufmerksamkeit auch der synoptischen und johanneischen Theologie, beschäftigte sich mit den religionsgeschichtlichen Einflüssen auf das junge Christentum (vgl. seinen Art. „Mandäer" im LThK VI, 842—845) und stellte seinen Schülern Aufgaben aus allen Bereichen der neutestamentlichen Theologie. Wenn diese theologische Forschung jetzt in Blüte steht und, wie wir hoffen, noch reicheren Ertrag bringen wird, so wird der Name F. W. Maiers, unbeschadet der Verdienste anderer katholischer Exegeten, immer mit Ehre zu nennen sein. Es war ihm nicht vergönnt, die Früchte seines unermüdlichen Fleißes in einem literarischen Erbe niederzulegen; er war einer von den Sich-Abplagenden, in deren Mühe andere eingetreten sind (Joh 4, 38). Er war wie Paulus ein rastlos dem Ziele Nachjagender, ein unaufhaltsam Vorwärtsstürmender, in seinem Werk wie in seinem Leben: „nicht, als wenn ich es bereits ergriffen hätte oder bereits vollendet wäre; aber ich strebe danach, es zu ergreifen" (Phil 3, 12). Und dieses nimmermüde Suchen und Ringen ist uns, die wir in unserem Menschsein vielleicht weniger angefochten und beunruhigt sind, die bleibende Verpflichtung eines großen Forschers, Lehrers und Christuskünders.

Würzburg, 15. März 1958. Rudolf Schnackenburg.

Meinrad Stenzel († 6. Februar 1958)

Völlig unerwartet ist am 6. Februar 1958 Dr. Meinrad Stenzel, o. ö. Prof. für atl Bibelwissenschaft und biblisch-orientalische Sprachen an der Philos.-Theol. Hochschule zu Freising (Bayern), aus dieser Welt verschieden, zur größten Bestürzung und Trauer seiner Angehörigen, Kollegen, Schüler und Bekannten. Geboren am 28. Januar 1904 in Culmen (Ostpreußen) hat er ein Alter von nur 54 Jahren erreicht, darunter 29 Jahre des Priestertums.

Nachdem er zehn Jahre lang in der Seelsorge tätig war, promovierte er im Kriegsjahr 1941 an der Universität zu Freiburg/Br. mit einer Dissertation über „Rufin von Aquileja und die Bibel". Auch nach dem Zusammenbruch, als das wissenschaftliche Arbeiten noch darniederlag, wirkte er bis 1948 in verschiedenen Pfarreien des ehemaligen Westpreußen, bis er am 3. Mai 1949 an der Universität Würzburg eine Habilitationsschrift über „Das Dodekapropheton der lateinischen Septuaginta" einreichen konnte, worauf er dann am 11. Mai 1950 zum Privatdozenten ernannt wurde. Weil damals größere Veröffentlichungen noch kaum möglich waren, hat er Dissertation und Habilitationsschrift zu einer Reihe von wissenschaftlichen Artikeln umgearbeitet und thematisch erweitert (vgl. Bib 23 [1942], 43—61; 33 [1952], 356—362. 506—510; ZAW 61 [1945/48], 30—43; TRev 49 [1953], 97—103; Sacr. Erud. 5 [1953], 27—85; 7 [1955], 5—34; TZBas 9 [1953], 81—92; 10 [1954], 152—154; ZNW 46 [1955], 31—60; VT 1 [1951], 303—305; 3 [1953], 97—99; VigChr 6 [1952], 20—27). Sehr zahlreich waren seine

Rezensionen und Kurzreferate in verschiedenen Zeitschriften und besonders in IZBG, gelegentlich auch in polnischer Sprache. Ebenso lieferte er Artikel für die Nachschlagewerke: Großer Brockhaus, Lexikon für Theologie und Kirche Bd. I, Lexikon der Marienkunde und Bibeltheologisches Wörterbuch (im Erscheinen).

Zum 1. Mai 1953 wurde Stenzel auf den atl Lehrstuhl an der Philos.-Theolog. Hochschule zu Freising berufen und zum a. o. Professor ernannt, während am 1. April 1957 auf Grund seiner zahlreichen Veröffentlichungen die Ernennung zum o. ö. Prof. erfolgte. Zeigten ihn die vielen Artikel und Besprechungen als eifrigen, hilfsbereiten Mitarbeiter in den verschiedenen wissenschaftlichen Organen, so wurde sein Name am meisten bekannt durch seine sprachgewandte Übersetzung des AT ins Deutsche: V. Hamp — M. Stenzel, Das AT neu übersetzt, Aschaffenburg [1]1955. Neben den Bemühungen, dasselbe bei jeder Neuauflage sorgfältig zu verbessern, erschien im gleichen Pattloch-Verlag 1957: Die Bibel im Spiegel der Kritik, von J. Steinmann, bearbeitet u. wesentl. ergänzt von M. Stenzel (153 S.), eine gedrängte, für weitere Kreise gedachte Einführung in das AT. Schon war er mit weiteren Arbeiten belegt, da nahm ihm der rasche Tod die Feder aus der Hand.

Bedenkt man die harten Schicksale, die seit Beginn seiner beruflichen Tätigkeit den vom Krieg schwer Betroffenen, Heimatvertriebenen zusammen mit seiner greisen Mutter und sorgenden Schwester verfolgten, so muß man seinem unentwegten Forschungsdrang und seinem stets frischen Elan, hinter dem eine künstlerische Ader steckte, dankbare Bewunderung zollen. Die Liebe zum Offenbarungswort Gottes im AT hat seine Kraft gleich einer Opferkerze aufgezehrt und in die spärlichen Reihen produktiv tätiger, kath. Alttestamentler eine schwere Lücke gerissen. R. I. P.

München, 30. März 1958. V. Hamp.

Umschau und Kritik

Neuere Theologien des Alten Testaments

Die immer noch verbreitete Meinung, die Alttestamentler seien eher Philologen oder Historiker denn Theologen zu nennen, wird durch nichts besser widerlegt als durch die bibeltheologischen Neuerscheinungen der Gegenwart. Gewiß lag es im Zug der historisch-kritischen, entwicklungsfreudigen Zeit des vorigen Jahrhunderts, die neuentdeckten altorientalischen Kulturen und Literaturen dem AT an die Seite oder gar darüber zu stellen und dieses literargeschichtlich zu analysieren, textkritisch tapfer zu korrigieren und religionsgeschichtlich zu interpretieren. Daß die profane Behandlung des AT trotz ihrer aprioristischen Einseitigkeit viele heute unumstößliche Ergebnisse und Einsichten gezeitigt hat, darf gerechterweise nicht geleugnet werden, wenn wir auch jetzt der Ansicht sind, daß damit noch nicht alle Inhalte, ja sogar vom theologischen Standpunkt aus nur Randgebiete und Hilfswissenschaften berührt wurden. Der Umschwung setzte etwa nach dem ersten Weltkrieg ein, als die theologischen und religiösen Werte des AT aufs neue betont, seine offenbarungsmäßige Einmaligkeit besonders im Lichte des Prophetismus erkannt und seine Geschichte als irdische Hülle einer transzendenten Heilsgeschichte gewürdigt wurde. Hermeneutische Fragen, von denen wir noch in unserer Studienzeit kaum etwas gehört haben, stehen heute im Vordergrund, und die atl Theologie ist wieder zur Krone der gesamten Arbeit an der Bibel geworden. Unter diesem Gesichtspunkt kann gerade das Jahr 1957 als ein glänzender Höhepunkt bezeichnet werden.

I. Da ist vor allem der I. Band der rühmlich bekannten *Theologie des AT* von W. Eichrodt in einer 5. neubearbeiteten Auflage anzuzeigen (Stuttgart 1957, XII und 362 S., Lwd. geb. DM 17,20). Von den drei Bänden mit der Gesamteinteilung „Gott und Volk, Gott und Welt, Gott und Mensch" liegt also der erste Teil neu vor, dem in absehbarer Zeit die beiden anderen folgen sollen. Die Disposition konnte völlig unverändert bleiben; die Neubearbeitung zeigt sich nur in der Ergänzung der inzwischen angefallenen Literatur und ihrer Auswertung im Text, der bald etwas erweitert, bald sprachlich und sachlich gefeilt wurde, wodurch eine Vermehrung um 72 Seiten zustande kam, die allerdings z. T. durch den Satzspiegel bedingt ist. So kann Inhalt und Aufbau von den bisherigen Auflagen her als bekannt vorausgesetzt werden. Die Theologie von Eichrodt war und ist die ausführlichste und gründlichste ihrer Art. Jeder Dispositionspunkt enthält nicht etwa „flächenhafte Lehre", sondern wird der Entwicklung der atl Religion gerecht, wird nebenbei illustriert von den Beziehungen — sei es Entlehnung oder Ablehnung — zu den übrigen altorientalischen Religionen, worunter besonders seit den Entdeckungen von Ugarit/Ras Schamra die autochthone kanaanäische Kultur einen hervorragenden Platz einnimmt. Die Entfaltung wird kurz weitergeführt über die

Apokryphen zum nachbiblischen Judentum und zum Christentum. Hier zeigt sich der Verfasser unverhohlen als christlicher Theologe, und das tut einer wissenschaftlich sauberen und objektiven Darstellung viel weniger Abbruch, als wenn er gegen das Christentum oder auch nur außerhalb desselben Stellung beziehen würde. (Ein sogen. vorurteilsloses „Außerhalb" gibt es nicht mehr, seitdem Christus gekommen ist, um die Geister zu scheiden.) E. kann mit Recht wiederholt darauf hinweisen, daß erst in der Erscheinung Christi die edelsten Kräfte des AT zur Vollendung gelangten (S. 1). Zu der historischen Bewegung des AT zum NT kommt umgekehrt auch noch eine Lebensbewegung vom NT zum AT zurück. Es ist ein und derselbe Gott, der hier wie dort seine Königsherrschaft aufrichtet. „Die atl Religion wird bei aller unverwischbaren Eigenart in ihrem eigentlichen Wesen nur von der Vollendung aus begriffen, die sie in Christus gefunden hat" (S. 2). Die Form, in der diese basileia verwirklicht wird, ist der „Bund", wieder ein Stichwort, das beide Testamente verklammert. Eichrodt hat auch jetzt „gegen alle Einwände am Zentralbegriff des Bundes festgehalten, um von ihm aus die strukturelle Einheit und beharrende Grundtendenz der atl Botschaft ins Licht zu stellen" (S. VI). Daher steht an der Spitze eine ausführliche Abhandlung über das Bundesverhältnis, und der ganze erste Teil trägt dieses Motto, voran die Bundessatzungen (weltliche und kultische Gesetze), dann der Bundesgott (Name und Wesen), die Bundesorgane (Charismatische und beamtete Führer), Bundesbruch und Gericht, schließlich die Vollendung des Bundes. Sicher entspricht diese Auffassung und Einteilung einer sachlich passenden Grundkonzeption des AT. Daß nicht nur das weltliche und soziale Recht, sondern auch die kultischen Regelungen im wesentlichen auf den mosaischen Sinai-Bund zurückgeführt werden, hat schwerwiegende historische und psychologische Gründe für sich; daher auch die begeisterten Ausführungen über den alle menschlichen Maße sprengenden charismatischen Religionsstifter Mose (S. 190 ff). Hier wird sichtbar, daß das Wesen der Bundesidee, obwohl die Partner Gott und Mensch höchst ungleich sind, nicht nur in einem freien Gnadengeschenk des erwählenden Gottes allein besteht, sondern auch von menschlicher Seite bestimmte Gegenleistungen verlangt. Schon beim Abrahamsbund war das „Wandle vor mir und sei vollkommen" vorausgesetzt, und wenn nach P die Beschneidung auch nur als „Bundeszeichen" fungiert, so ist sie doch als eine zunächst zwar bloß rituelle, aber gleichwohl an den Jahwewillen bindende „Leistung" gefordert. Der Sinai-Bund vollends kann von den Bundessatzungen nicht getrennt werden. Was S. 23—25 über den Bundesbegriff bei P steht, scheint mir in manchen Formulierungen nicht genügend bewiesen zu sein, besonders die in der Literatur oft wiederholte Behauptung, daß er „die feierliche Bundesschließung mit Israel auf den Abrahamsbund beschränkt und die Vorgänge am Sinai nicht als selbständige Bundesschließung, sondern nur als Erneuerung und Ausgestaltung des Abrahamsbundes gelten läßt". Ob hier nicht das argumentum e silentio überspitzt wird? Immerhin spricht Lv 26, 45 von diesem Bund, und der Sabbat ist als „Zeichen zwischen mir und euch" (Ex 31, 19) priesterschriftlicher Ausdruck eines Bundesverhältnisses; vgl. dazu G. v. Rad, S. 139, 233[95] und P. v. Imschoot 255[2]. Übrigens ist der vermeintliche Gegensatz ausgerechnet der Priesterschrift zur traditionellen Auffassung bei JE und Dt kaum mehr vorhanden, wenn der Sinai-Bund samt dem dort eingeführten Kultus doch

wenigstens „Erneuerung und Ausgestaltung" (S. 23), „Zueignung des Abrahambundes an das ganze Volk" (S. 24) ist. Man soll den atl Schriftstellern nicht allzu viele moderne, um nicht zu sagen konfessionelle Distinktionen zumuten, wie die bewußte Unterscheidung zwischen „Rechtsverhältnis" und „Gnadenverhältnis", „Leistung" und „Sakrament". Daß eine reine Dout-des Auffassung des Kultes und seine Veräußerlichung als bloßes „opus operatum" dem sittlichen Wesen auch des Sinai-Bundes völlig widersprach, dürfte religiös denkenden und lebenden Israeliten stets klar gewesen sein. Das Genannte soll nur *ein* Beispiel für eine leise Kritik an dem so hervorragenden Werke Eichrodt's sein, daß nämlich bisweilen die wortgewandten Ausführungen zu sehr ins Breite gehen und zeitgenössische Überlegungen und Anliegen in die systematischen Abhandlungen eingetragen werden. Mehr Straffheit und Kürze wäre in Anbetracht unserer zeitarmen Zeit von Vorteil gewesen; vgl. z. B. die 30 Seiten langen Erörterungen über die religiöse Struktur der klassischen Prophetie und die 23 Seiten über die religiöse Struktur des Priestertums.

In neueren Untersuchungen über die Methode einer Theol. des AT wird die systematische Darstellungsform überhaupt abgelehnt, da das AT selbst nichts weniger als ein theologisches System biete und deshalb jede Systematisierung willkürlich sei und das pulsierende Leben vergewaltige, um es in ein abstraktes, begriffliches Lehrgebäude einzuzwängen. E. hat im Vorwort zur 5. Aufl. kurz dazu Stellung genommen und mit Recht betont, daß trotz dieser tatsächlich bestehenden Schwierigkeiten sich doch bestimmte Glaubensaussagen und feste theol. Grundbegriffe herausheben lassen. Jedoch wird Systematisierung nach einem artfremden, christlich-dogmatischen Schema bekämpft. Die geschickte Kombination der historischen Analyse — unter Ablehnung des früheren bloß religionsgeschichtlichen Historismus — mit der systematischen Synthese und neutestamentlichen Ausrichtung hat ein Werk entstehen lassen, das klar und organisch geordnet das religiöse Werden und Wachsen, sowie das durchgehende Offenbarungszeugnis des AT und seine Bezogenheit zum NT ins Licht rückt, und rein praktisch wird jeder Leser es begrüßen, daß die theologischen Probleme in ihrer ganzen lebendigen Fülle systematisch durchdacht und dargestellt sind. Ich glaube, daß die Eichrodt'sche Theologie auch in Zukunft „über alle konfessionellen Grenzen hinweg im Reich der Forschung wie in der Praxis des Pfarrers und Missionars ihren Dienst wird tun dürfen" (S. VIII). (Druckfehler: S. 19 Anm. 34; S. 21 Anm. 43 im Text; S. 35 Anm. 11 blieb die Datierung des Cod. Hamm. auf etwa 2000 stehen, was heute überholt ist.)

II. Nun greifen wir zu der ganz neuen und neuartigen *Theol. des AT* von G. v. Rad (Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München 1957, 472 S., Lwd. geb. DM 24,—, brosch. DM 21,—. Der II. Bd. über die prophetischen Überlieferungen ist angekündigt.)

Es gehört schon der Mut eines gleichrangigen, erfahrenen Fachmanns dazu, mit dem bisher Vorhandenen — neben Eichrodt kommt im deutschen Raum die wesentlich kürzer gefaßte und mehr auf philologische Begriffsanalyse und Geschichte bedachte Theol. des AT von L. Köhler (^{3}1953) in Betracht — sozusagen in Konkurrenz zu treten. Worin bestehen die wesentlichen Unterschiede? Hatte Eichrodt die historische und systematische Methode vereinigt, so lehnt v. Rad beide ab. Alles Historische, wie wichtig

und wissenswert es an sich ist, gehört zur Religionsgeschichte, wie sie bis vor dem ersten Weltkrieg blühte. Es ist aber nicht so, um Mißverständnisse auszuschließen, als ob v. Rad nun jede historische Fundierung leugnen wollte. Ganz im Gegenteil: Der Gegenstand der Theol. des AT ist gerade das Bekenntnis zum geschichtlichen Handeln Gottes mit Israel. Aber die form-, traditions- und kultgeschichtlichen Studien zeigten, daß nicht einmal *hinter* den bekannten Hexateuchquellen — und noch weniger *in* ihnen — die historischen Ereignisse sichtbar werden; „an deren wirklichen Ablauf erinnerte sich kein Mensch mehr" (S. 14). Vielmehr stehen hinter den Quellen verschiedene Kulttexte, Liturgien und Bekenntnisformeln, die die Geschichte bereits als Heilsgeschichte überhöht und gedeutet haben. „Schon die Abfolge der Hauptereignisse entspricht einem kultisch-kanonischen Schema"; sie sind also nicht „unmittelbare geschichtliche Erinnerungen" (S. 15). Dennoch sind diese ältesten Bekenntnisaussagen durchaus geschichtlich gebunden und gründen den Glauben auf einige göttliche Heilssetzungen, im Hexateuch: Auszug aus Ägypten, Sinai-Ereignis, Verleihung des Gelobten Landes; im deuteronomistischen Geschichtswerk: die von Gott garantierte Erhaltung der davidischen Dynastie; im chronistischen Geschichtswerk: die kultischen und messianischen Zusagen an David. Die atl Theol. hat sich unmittelbar nur mit diesen Zeugnissen, den Bekenntnissen, zu beschäftigen, mit dem *theol. Bild,* das sich *der Glaube* von der Heilsgeschichte machte. Sie muß von Dokument zu Dokument nach der kerygmatischen Intention fragen. Daß v. R. dahinter in weitem Abstand wirkliche „Fakten" (dieses moderne, häßliche Wort begegnet überaus oft!) anerkennt, weiß man nicht nur vom vortrefflichen Gen-Kommentar des Verfassers, sondern kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß er in einem ersten Hauptteil vor der eigentlichen Theologie einen „Abriß einer Geschichte des Jahweglaubens und der sakralen Institutionen in Israel" bietet. Ähnlich haben die älteren systematischen Theologien von Sellin, König und Procksch an den Anfang noch eine Geschichte des Volkes Israel gestellt; aber hier ist alles traditions- und quellenanalytisch unterbaut. Die „Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels" (ab S. 135) selbst wird nach den Dokumenten eingeteilt in eine Theol. des Hexateuch (Urgeschichte, Vätergeschichte, Herausführung aus Ägypten, die Gottesoffenbarung am Sinai nach den verschiedenen Quellen, die Wüstenwanderung, die Auffassungen von Mose und seinem Amt, die Verleihung des Landes Kanaan), dann „Die Gesalbten Israels" (nach dem deuteronomistischen und chronistischen Geschichtswerk), endlich „Israel vor Jahwe" = „Die Antwort Israels" (menschliche Haltung gegenüber den göttlichen Offenbarungen, besonders in den Psalmen und Weisheitsdichtungen, eine religiöse Anthropologie mit den Problemen des Leidens und des Todes, der Vergeltung, des Trostes etc.). Das schaut nun doch sehr nach historischer Einteilung aus, ist es aber nicht, weil der Akzent auf dem Begriff Zeugnis, Kerygma liegt. Es handelt sich lediglich um eine Abfolge, wie der Glaube Israels sie gesehen hat (S. 126). Eine chronologische Geschichte der Bekenntnisaussagen (oder gar der wirklichen Ereignisse) ist weithin undurchführbar, da diese in immer neuen Vergegenwärtigungen der göttlichen Heilssetzungen kultisch und dichterisch geformt wurden. In den Ausführungen G. v. Rad's nehmen deshalb vorliterarische Traditionsblöcke und literargeschichtliche Untersuchungen einen vorherrschenden Platz ein. Als typische Gewährsmänner treten — außer den

bekannten Forschungen des Verf. selbst — besonders *Gunkel, Alt* und *Noth* hervor. die ja auf form- und traditionsgeschichtlichem Gebiet bahnbrechend gearbeitet haben.

Kann und darf eine Theol. des AT nur die Bekenntnisse und Zeugnisse der verschiedenen Dokumente möglichst getreu *nacherzählen,* dann muß natürlich eine *Systematisierung* der atl Glaubenswelt abgelehnt werden. Nicht diese ist Objekt der Theol.. sondern nur die Zeugniswelt von Jahwes geschichtlichem Handeln. Israel selbst hat in seiner Heilsgeschichte nicht auf seinen Glauben, sondern auf Jahwe hingewiesen, dessen Handeln alles beherrscht. System ist Abstraktion (S. 118)! Zudem besaß Israel kein solches Glaubensganzes; denn die Überlieferungen waren in Bewegung und nach Herkunft und Formgeschichte sehr verschieden, so daß sich die religiöse Gedankenwelt von diesen vielerlei Überlieferungen nicht mehr ablösen läßt. Namentlich ist es verfehlt, die prophetischen Texte systematisch einzubauen; denn die Propheten stellen sich schlechthin außerhalb und gegen die alten Traditionen und sehen einem Neubau, einem neuen Bund mit Zukunftsverheißungen, entgegen. Sie müssen also völlig gesondert betrachtet werden (im versprochenen II. Bd.).

Der große Vorteil dieser Theol. des AT liegt zweifellos in der ausdrücklichen und ausführlichen Einbeziehung der neuesten gattungs-, literar-, traditions- und kultgeschichtlichen Forschung. Sie bindet sich eng an die diesbezüglichen modernen Einleitungsfragen. Die Ähnlichkeit mit der ntl Problematik springt sofort in die Augen und wird mehrmals erwähnt. Auch die Evv bieten keine biographische Historie von Jesus, sondern „Kerygma" (vgl. BZ NF 1 [1957], 224—252). Allerdings will und muß hier wie dort das Schriftzeugnis auf feste historische Sicherheit rekurrieren, um glaubwürdig zu bleiben. G. v. Rad betont auch selbst oft, daß es um geschichtsgebundene Bekenntnisaussagen geht. Dann aber dürfte die Suche nach der Historizität des im Glauben Bezeugten nicht aufgegeben oder der allgemeinen Volks- und Religionsgeschichte überlassen werden; sonst hängt dieses rein theologische Kerygma in der Luft und wird blinder, von der Wirklichkeit getrennter Glaube. Gerade die langen Traditionswege über kultische Bekenntnisformeln, vorliterarische Schematisierung, Auswahl und Formulierung des Stoffes nach theolog. Gesichtspunkten machen erst recht die Frage nach dem realen, historischen Fundament akut, da auch die gläubigste Heilsgeschichte immerhin Geschichte, wenn auch nicht farblose Historie ist. Gewiß ist zuzugeben, daß wir mit der Frage nach der profanen Geschichtlichkeit im extremsten Falle, nämlich bei der Urgeschichte, nicht allzu viel anfangen können. Hier ist die rein heilsgeschichtliche Intention schon der inspirierten Schriftsteller selber eklatant, und der historische Rahmen an sich kann auch von konservativsten Exegeten nicht mehr ohne weiteres als buchstäbliche, innerweltliche Geschichtsschreibung aufgefaßt werden. Daß auch in den Vätererzählungen die theologisch-religiöse Relevanz, der Bekenntnischarakter, vorherrscht, ist angesichts der ganzen Traditionsgeschichte, Quellenlage und Anordnung ebenso richtig, und unsere rein historische Neugier muß nicht selten in Einzelheiten mit einem „non liquet" abgewiesen werden zugunsten der theologischen und lehrhaften Absichten der hl. Dokumente. Alles das hat v. Rad hier und anderswo meisterhaft dargelegt, aber er verlegt den Akzent doch zu stark auf den Begriff „Bekenntnis". Nicht das „Was", sondern das „Wer" und „unter welchem

Gesichtspunkt" gilt ihm als wesentlich (S. 14). Kurz gesagt, das ist uns zu wenig, und namentlich kann ohne ein kritisch herausgeschältes historisches „fundamentum in re", unter Berücksichtigung einer Entfaltung der Heilsökonomie, die organische Verbindung und Verpflichtung dieses „Zeugnisses" *für uns im NT* kaum deutlich gemacht werden; denn nicht das variierende Glaubensbekenntnis der atl Gemeinde an sich verpflichtet uns heute noch, sondern die geschichtliche ***Wahrheit,*** die im Bekenntnis bezeugt wird.

Was nun die systematische Methode der Darbietung betrifft, so kann man darüber wohl diskutieren, und der Verf. bezweifelt selbst nicht, daß man auch weiterhin systematische Versuche machen wird (S. 111). Wenn er so scharf verneint, daß die Theologie die Glaubenswelt darzulegen habe (111 ff), so entspringt das seiner erwähnten Beschränkung auf das heilsgeschichtliche Handeln Gottes. Eichrodt hat in seiner Theologie (S. VII) wohl richtig dagegen eingewendet, daß dieses atl Grundbekenntnis zum Handeln Gottes ein Glaubenszeugnis von Gottes Offenbarung zur Grundlage haben muß. „Aus der Bindung an den verpflichtenden Gotteswillen erwachsen hier ganz bestimmte Glaubensaussagen ..." Allerdings bietet das AT kein System dar, ist überhaupt der Abstraktion abhold; vielmehr muß es aus dem Wirken und Reden Gottes und aus den vielfältigen Zeugnissen rekonstruiert werden. Selbst die Propheten können trotz ihrer Neuorientierung auf die Zukunft vom allgemein gültigen Glaubensschatz ihrer Zeit nicht völlig losgelöst werden. Unter Berücksichtigung der lebendigen Bewegung und Entfaltung kann also doch eine systematische Ordnung aus praktischen Gründen gewagt werden. Das Ergebnis ist indes kein „abgeschlossenes Lehrganzes", sondern „eine in der Geschichte offenbar werdende Gottwirklichkeit" (Eichrodt, S. VII. 343). G. v. Rad setzt sich besonders S. 117 f mit dem Unterschied zwischen Glaubenswelt und Zeugniswelt auseinander. „Wohl prägt sich der Glaube in den Geschichtszeugnissen aufs deutlichste aus, aber als Gegenstand liegt er hinter ihnen verborgen und kann oft nur durch allerlei und nicht selten psychologisierende und darum problematische Rückschlüsse erfaßt werden. Mit einem Wort: Er ist nicht der Gegenstand der bekenntnishaften Aussagen Israels, sondern nur ihr Träger, nur ihr Mund". Trägt und formt nun der Glaube das Bekenntnis oder umgekehrt? Wenn der Glaube sich in den Geschichtszeugnissen ausprägt und durch Rückschlüsse, seien sie auch nicht selten psychologisierend, immerhin mehr oder weniger erfaßt werden kann, so ist dieser Weg doch legitim, um hinter die bloßen „Bekenntnisse" vorzustoßen. Wenigstens in einer Reihe durchgehender und einheitlicher Grundauffassungen gibt es tatsächlich eine theologisch taxierbare „Religion Israels" trotz der traditionsgeschichtlichen Forschung, die ihrerseits ebenfalls „nicht selten psychologisierende und darum problematische Rückschlüsse" genug macht. Vielleicht darf man eine Aussöhnung beider Methoden für die Zukunft erwarten, und das scheint sich auch aus dem Zugeständnis zu ergeben, daß „eine Darstellung der theologisch erheblichen Anschauungen, Gedanken und Begriffe des AT freilich immer zu den Aufgaben einer Theologie des AT gehören wird" (S. 118). Abschließend sei festgestellt, daß es für jeden Theologen des AT unerläßlich ist, das eine wie das andere Werk zu besitzen und eifrig zu studieren, weil jedes in seiner höchsteigenen Art Hervorragendes bietet. Der kathol. Exeget wird allerdings von Eich-

rodt mehr befriedigt sein, und rein äußerlich erleichtert die systematische Ordnung den Überblick über die Fülle des theologischen Materials ganz enorm, zudem bei G. v. Rad das Sachregister entschieden zu kurz geworden ist und Stichwörter, die „Glaubenslehren" enthalten, wie z. B. alle Eigenschaften Gottes etc. ganz fehlen. (Druckfehler: S. 9: ihren; S. 117 Anm. 7; S. 236: düsteren.)

III. Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Wageningen und Neukirchen 1957, XI und 343 S., Lwd. DM 23,50; brosch. DM 20,—.

Es entspricht wohl der modernen theolog. Dialektik — oder wie weit stehen die dogmatisch-konfessionellen Unterschiede innerhalb des Protestantismus, die ein Katholik nur schwer durchschaut, im Hintergrund? —, daß ein und dasselbe Thema, ein Theol. des AT, von gleicherweise fachmännisch beschlagenen Gelehrten so grundverschieden behandelt werden kann. Wenn als Motto vor dieser Theologie ein Satz von H. W. Robinson steht: „Eine Theologie des AT wird in jeder Generation neu zu schreiben sein ...", so haben wir jetzt die dritte Theol. mitten aus unserer heutigen Generation in Händen, und jede faßt ihren Gegenstand wesentlich anders auf. Typisch für Eichrodt ist „das bewußte Verharren bei der geschichtlichen Aufgabe der atl Theologie" (S. VI), für G. v. Rad seine traditionsgeschichtliche Analyse und der Rückzug auf die „Bekenntnisse und Aussagen" der jeweiligen Schriftzeugen. Th. C. Vriezen hat mit diesem vieles gemeinsam, läßt aber die subtilen überlieferungsgeschichtlichen Probleme ebenso wie die historischen mehr am Rande liegen, obwohl natürlich auch er den „geschichtlichen Charakter der atl Offenbarung" (II. Kap.) anerkennt. Sein Anliegen lautet schlicht und einfach: Die theologische Predigt des AT darzustellen, also ähnlich wie bei v. Rad „das Kerygma zum Ausdruck zu bringen, wie es im Laufe der Geschichte ... in den verschiedenen Büchern und Quellen des AT Gestalt empfing" (S. 99). Eine Skizze der theologischen Struktur der atl Schriften wird in Kap. III geboten. Aber die ausführlichen Überlegungen v. Rad's, eben die kult- und traditionsgeschichtlichen Hintergründe, von denen die Schriften nur ein „theolog. Bekenntnis" aussagen, treten nirgends hervor. An Eichrodt bemängelt er, wieder ähnlich wie G. v. Rad, daß er noch zu sehr an der phänomenologischen Religionsgeschichte hänge und zu wenig theologisch sei (S. 96); auch habe er in seiner systematischen Einteilung die Mitte und Einheit der atl Zeugnisse nicht thematisch gemacht (S. 100). Diese oft genannte „Mitte und Einheit" besteht in der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott, hergestellt durch die göttlichen Selbstoffenbarungen und die Antwort des Menschen. Sie stellt zugleich das Hauptthema und die innere Einheit mit dem NT her. Dieses bildet für den christlichen Theologen den Ausgangspunkt. Die Predigt des AT ist vom christlichen Glauben her zu beurteilen (S. 98—101), wobei freilich historisches Verständnis miteingeschlossen werden muß, wenn auch (im Gegensatz zu Eichrodt) von einer Theologie nicht die Religion Israels, sondern nur die *Predigt* des AT wiederzugeben ist (S. 97). Bei seiner Betonung der kerygmatischen Predigt stößt Verf. mehrmals auf den Kanon, den er nach seinem theolog. und christl. Maßstab bewertet, so daß die Kethubim (darunter besonders Est, Koh und Hl) zurückgesetzt, aber doch nicht gerade eliminiert werden. Eine rein systematische, straffe Einteilung hält er für unmöglich und will-

kürlich (S. 100), hat aber gleichwohl für die Eichrodt'sche Gliederung, die existentielle Korrelation ausdrückt, gutes Verständnis, und tatsächlich kann Vriezen auf eine in etwa verwandte Systematisierung nicht verzichten (VII. Gott; VIII. Der Mensch; IX. Der Verkehr zwischen Gott u. Mensch; X. Der Verkehr zw. Mensch u. Mensch [Ethik]; XI. Gott, Mensch u. Welt in Gegenwart u. Zukunft). Da auf Einzelheiten nicht einzugehen ist, sei als Charakteristikum hervorgehoben, daß seine Theol. des AT hervorstechend religiös gestimmt ist, neutestamentlich-christlich, auf den offenbarungs- und glaubensmäßigen Inhalt konzentriert, manchmal fast predigthaft feierlich. Bescheiden will sie weniger Lehrbuch als vielmehr Anregung zum Gespräch und Studium sein (S. VI ff) und nur die leitenden Grundgedanken des israelitischen Glaubens und seiner theol. Zeugnisse schildern. Das und noch mehr hat sie sicher gut erreicht, mag sie auch schon umfangmäßig bedeutend knapper und allgemeiner gefaßt sein als die mehrbändigen anderen. Zudem nahmen bereits die Prolegomena mit den besprochenen prinzipiellen und hermeneutischen Betrachtungen 100 Seiten in Anspruch. Dagegen seien die gründlichen Register der Literatur, der Sachen, der Bibelstellen, hebr. Termini, sowie der Autoren besonders lobend hervorgehoben! Gegenüber der holländischen Urausgabe (Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament [1949]) ist die deutsche Übersetzung, die an stilistischer Gewandtheit nichts zu wünschen übrigläßt, auf den Stand und die Literatur von 1956 gebracht. Außerdem auch ins Englische übersetzt, ist der Wunsch des Verf., eine Brücke zwischen der angelsächsischen und deutschen Forschung zu schlagen, weithin erfüllt und dem Werk die verdiente, der theolog. Erfassung des AT sehr förderliche Beachtung zuteil geworden.

IV. E. Jacob, *Les Thèmes essentiels d'une Théologie de l'Ancien Testament,* Neuchâtel 1955, 287 S., Lwd. Fr. s. 15,—; brosch Fr. s. 12,—.

Auch diese einbändige Theol. des AT, eine Doktor-Dissertation an der prot. theol. Fakultät in Strasbourg, will nur die „wesentlichen Themen" behandeln, was indes nicht eng auszulegen ist. Auf der ersten Zeile definiert Jacob die atl Theol. als „systematische Darlegung der spezifisch religiösen Begriffe, die sich im ganzen AT finden und dessen tiefere Einheit ausmachen" (S. 10). Er hält also Systematisierung für notwendig und sucht sie organisch aus dem geschichtlichen Handeln und Reden des in der Offenbarung gegenwärtigen Gottes zu gewinnen. Desgleichen will er gegen die religionsgeschichtliche Methode nicht so exklusiv sein wie etwa Steuernagel und Eißfeldt (S. 19), sondern spricht mit J. Ph. Gabler, dem Begründer einer selbständigen atl Theologie, von einer historischen Disziplin (S. 11). Alle bibl. Fächer seien wie die Glieder eines Leibes aufeinander hingeordnet, und der Begriff der Geschichte schließe den der Heilsgeschichte nicht aus. Es sei doch wichtig zu wissen, und das könne nur durch die historische Methode geschehen, ob die Ereignisse, von denen das AT berichtet und auf die es seinen Glauben aufbaut, wirklich stattgefunden haben. Allerdings handle es sich in den ersten Kapiteln der Genesis um „mythes qui expriment des vérités supra-historiques ou des faits historiques à une puissance supérieure"; aber wir könnten nicht mit der gleichen Autorität vom Glauben Abrahams reden, wenn es historisch bewiesen wäre, daß dieser Patriarch niemals existierte (S. 23). Es sei daher weder wünschenswert noch möglich, die Alternative aufzustellen: Religionsgeschichte Israels — Theologie des AT; beide haben ihre eigene Funktion zu erfüllen und beide sind historisch-

deskriptive Disziplinen. Die erstere zeigt die geschichtl. Veränderungen und Entwicklungen auf, die zweite unterstreicht die wesenhafte Einheit. Die Geschichte Israels selber ist ein Teil der Theologie, d. h. ein Wort und eine Offenbarung Gottes. Man müsse also das Wort Theologie besser in einem weiteren Sinne gebrauchen und in ihr nicht nur den Ausdruck der Frömmigkeit und des Glaubens der Kirche sehen; (das richtet sich wohl hauptsächlich gegen Vriezen). Schöpfend aus allen Zweigen der atl Wissenschaft, handelt sie an sich von Gott und seiner Beziehung zu den Menschen und zur Welt. Die Frömmigkeit, die religiösen Institutionen und die Ethik bilden keinen Teil des spezifischen Bereiches der atl. Theologie (S. 26). Gleichwohl wird — eben im weiteren Sinn! — ein eigener Abschnitt über „Gott in den Institutionen" geboten (S. 187—223). Es gibt keine Geschichte (Israels) ohne Theologie und keine Theologie ohne Geschichte (S. 24). Dabei könne eine Theologie, die sich auf den Gesamtinhalt des AT erstreckt, nichts anderes sein als eine Christologie; denn alles, was im langen Verlauf des Alten Bundes ans Licht trat, findet seine Einheit und Vollendung in Christus. Nicht als ob wir jedoch das AT nur im Lichte seiner Erfüllung betrachten dürften, vielmehr läßt uns ein vollkommen objektives Studium schon des AT die nämliche Botschaft von der Gegenwart, von der Erlösung und vom Kommen Gottes erkennen, die für das Evangelium charakteristisch ist. Außerhalb und abgesehen vom Prinzip der Einheit beider Testamente, und erst recht der inneren Einheit des AT selbst, ist es nicht möglich, von einer Theol. des AT zu sprechen (S. 11). Es ist somit bei Jacob dasselbe Bekenntnis vorhanden, das Eichrodt wiederholt ablegt, wenn er vom „wesenhaften Zusammenhang zwischen AT und NT" schreibt (S. 5), oder vom doppelten Gesicht einer atl Theologie: „Mit dem einen blickt sie in die allgemeine Religionsgeschichte ..., mit dem zweiten aber schaut sie zum NT hinüber" (S. 1). Das könnte doch wohl auch den Vertretern einer mehr pneumatischen und kerygmatischen Theologie genügen, selbst Vriezen, der so ganz vom NT ausgeht. Das Mißtrauen gegen die problematische (Religions-)Geschichte, die begreiflicherweise G. v. Rad veranlaßt, vorwiegend nach den formellen und formelhaften kultischen Zeugnisaussagen zu fragen ohne historische Analyse dessen, was sich wirklich zutrug, zerschlägt den gordischen Knoten allzu rasch, während Eichrodt und Jacob beide Aspekte koordinieren und damit übrigens auch eine tragbare Brücke schlagen zwischen der protestantischen und der katholischen Richtung, welch letztere sich grundsätzlich schützend vor die historische Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit der hl. Texte stellt, aber doch allmählich immer mehr die Irrtumslosigkeit in der eigentlichen theologisch-heilsgeschichtlichen Lehrabsicht verankert sieht und die rein profanhistorische Genauigkeit der einzelnen Erzählungsstücke in vorsichtiger und ehrfürchtiger Schwebe beläßt. Der goldene Mittelweg kommt bei Jacob deutlich zum Ausdruck, wenn man z. B. nachliest, was er S. 148—163 über „Glaube und Geschichte" schreibt, Gedankengänge, die wiederum mit G. v. Rad weithin übereinstimmen: „Die Interpretation und Vergegenwärtigung der Geschichte ist wichtiger als die Ereignisse selbst" (S. 149). — Es wäre reizvoll, führte aber zu weit, die knappe Darbietung der „Thèmes essentiels" einzeln unter die Lupe zu nehmen, etwa die gründliche Anthropologie (S. 122—147) oder die mehr religionsgeschichtlichen und terminologischen Untersuchungen über die göttlichen Namen und Eigenschaften, ferner die

Medien des göttlichen Handelns, den Geist und das Wort. Jedem Abschnitt geht eine Literaturangabe voraus, die manchmal zwischen guten, neueren und weniger guten, veralteten Werken kritischer auswählen dürfte. Am Schluß finden wir einen umfangreichen Schriftstellen-Index, während ein Sachregister durch das straff disponierte, systematische Inhaltsverzeichnis ersetzt wird.

V. Ebenfalls zunächst für den französischen Sprachraum hat der Belgier P. van Imschoot eine zweibändige *Théologie de l'Ancien Testament* verfaßt, deren erster Band schon dem Werke Jacobs vorlag, indes der zweite erst vor einem Jahr erschien: Tome I Dieu, XIV u. 273 S., Tournai 1954. Tome II L'Homme, XIX u. 342 S., 1956, beide brosch. DM 14,— und 14,80.

Die Haupteinteilung hält sich an die bei E. Sellin und L. Köhler, die Unterabteilungen sind bei den einzelnen Autoren verschieden eingeordnet, was nicht von wesentlichem Belang ist. Daß die Systematisierung ein sekundärer und deshalb subjektiver Akt ist, weiß jeder; ebenso, daß sie sich nach Möglichkeit den logischen und organischen atl Gegebenheiten anzupassen hat. Eine rein historische, entwicklungsmäßige Reihenfolge wird abgelehnt, weil sie der Bezeichnung als Theologie des AT nicht gerecht würde. Man darf bei allen religionsgeschichtlichen Bemühungen den stets beanspruchten Sondercharakter des AT als einer Offenbarungsreligion nicht vergessen oder vernachlässigen. Ferner läuft jene Methode Gefahr, höchstens die histor. Berührungspunkte zwischen AT und NT aufzuzeigen, nicht aber die tiefere Einheit, die die atl Offenbarung mit der ntl. verknüpft (S. 2). Eine logische Gruppierung der Lehren läßt die Kontinuität und Ähnlichkeit der beiden Testamente stärker hervortreten, aber auch die Lücken und Unvollkommenheiten des AT. Erst das NT ist Endziel der verschiedenen Etappen der atl Heilsökonomie. Freilich spielt im AT eine aus dem Herzen kommende Religion eine wichtigere Rolle als die eigentliche rationale Theologie. Trotzdem begegnen bestimmte Aussagen über Gott und seine Attribute, und der lebendige Glaube vereinigt in sich eine Summe von Gedanken über die Natur und die Forderungen des Gottes Israels, die man ohne Vergewaltigung der israelitischen Denkwelt ableiten und gruppieren darf, um sie in einer Synthese zu verbinden, die die grundsätzliche Einheit wie auch den Zusammenhang mit dem NT ans Licht hebt (S. 4). — Das sind genau die uns längst bekannten Erwägungen besonders Eichrodt's die immer wiederkehren und ihre Berechtigung behalten. Da — ich möchte fast sagen erfreulicherweise — die allgemeinen Fragen über Objekt, Methode und Einteilung einer Theol. des AT nur vier Seiten umfassen, können wir kurz die thematischen Ausführungen streifen, das umso lieber, als hier endlich einmal ein katholischer Gelehrter auftritt, nachdem die bisher einzige neuere Theol. des AT von P. Heinisch (Bonn 1940) viel zu wenig profiliert und sachgemäß ist. Auch hier ist, ähnlich wie bei Jacob, aber dem doppelt so umfangreichen Werk entsprechend bedeutend ausführlicher, jedem größeren Paragraphen eine gute Literaturangabe vorangesetzt, die in zahlreichen Anmerkungen unter dem Text erweitert wird und auf den ersten Blick zeigt, daß der Autor glänzend informiert ist. (Freilich kommen öfters Druckfehler vor, besonders in Orts- und Personennamen.) Die Fähigkeit, alles Bedeutsame kurz und doch so gut wie erschöpfend darzubieten, zeigt sich z. B. in der Abhandlung über den Gottesnamen Jahwe (I, 14—20) oder über das schwierige Hypostasenproblem,

mit dem sich v. Imschoot in eigenen Arbeiten beschäftigt hat und worin man seinem trefflichen Urteil durchaus folgen kann, während Eichrodt im II. Bd. den schillernden Begriff „Hypostase" nicht scharf genug abgrenzt. Vor allem aber ist es wiederum der Zentralbegriff „*Bund*", der die Darstellungs- und Denkkraft des Verf. erkennen läßt. In sieben Abschnitte eingeteilt, wird das riesige Material klar geordnet. In der Begriffsdefinition hält er sich an die von J. Pedersen; die Polemik gegen diesen von J. Begrich (ZAW NF 19 [1944], 1—11) scheint ihm entgangen zu sein, der Artikel ist ja auch während des Krieges erschienen und zudem in seiner Einseitigkeit nicht haltbar (vgl. G. v. Rad. 137[33]; M. Noth, Gesammelte Studien zum AT, 149 ff). Ferner wird die Behauptung, P habe den Sinai-Bund nicht als solchen anerkannt, als übertrieben bezeichnet (vgl. o. über Eichrodt). Schließlich zeigen gerade diese Seiten (I, 237—259) über den Bund, daß v. Imschoot die hier auftauchenden literar- und quellengeschichtlichen Grundlagen der Pentateuchkritik annimmt. Soweit nur ein paar Beispiele aus Tome I für die maßvoll abgewogene, wissenschaftliche Zuverlässigkeit dieses Werkes. Der II. Bd. mit der Überschrift *L'Homme* beschäftigt sich mit der Anthropologie (Ursprung und Natur, Bestimmung des Menschen), mit der Ethik, d. h. den religiösen und kultischen Pflichten gegen Gott und den Pflichten gegen den Menschen, endlich mit der Sünde und ihrer Sühne. Alles ist sorgfältig in viele Unterabschnitte eingeteilt, die Urteile sind wieder klar belegt und präzis. Liest man z. B. die kaum eine Seite (35) füllende Frage nach, ob beim Wesen des Menschen Dichotomie oder Trichotomie (Fleisch, Seele, Geist) anzunehmen sei, so lehnt der Verf. ganz richtig beides ab — im Gegensatz zu Heinisch. Nach atl Auffassung wird der Mensch ganzheitlich als psychophysischer Organismus geschaut; griechische Denkweise ist hier nicht am Platz. Um zu schließen: Man legt die zweibändige Theol. des AT von P. v. Imschoot mit Genugtuung aus der Hand, oder besser, man wird sie immer gern zur Hand nehmen und sich von ihr kurz und vortrefflich orientieren lassen.

VI. Als Anhang sei noch ein kleines Werk, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, Paris 1952, von A. Gelin, Prof. für AT in Lyon, angezeigt, das jetzt von E. Beck auch ins Deutsche übersetzt wurde: *Die Botschaft des Heils im Alten Testament*, Düsseldorf 1957, 108 S., Lwd. DM 8,80

In drei Kapiteln, die gut untergeteilt sind, wird „Gott", „Der Heilsplan Gottes mit der Menschheit" und „Das Heil des Einzelnen" behandelt. Das Büchlein bemüht sich mit Geschick, die theol. Hauptideen des AT und ihre Vollendung in Christus dem Messias weiteren Kreisen bekannt zu machen. Die Darlegungen sind inhaltlich durchaus tragbar und frei von allzu simpler Popularisierung. Will die Fachwissenschaft nicht in einem Ghetto bleiben, dann sind auch solche Bücher notwendig und wünschenswert. Der Berufsexeget hat zwar möglichst ausschließlich seine Arbeit in den Dienst der eigentlichen wissenschaftlichen Forschung zu stellen; zugleich aber müssen fachgeschulte Kräfte das Errungene ohne Schönfärberei ernst und sachlich auswerten und der Allgemeinheit zukommen lassen. In diesem Sinne kann und wird das nach Form, Sprache und Inhalt reizvolle, wissenschaftlich gut fundierte Werk seine Mission erfüllen.

München, 25. März 1958. V. Hamp.

Kuhn, Karl Georg, *Phylakterien aus Höhle 4 von Qumran* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Histor. Klasse 1957/1). Karl Winter, Heidelberg 1957. 4°, 31 S. + 7 Tafeln mit 22 Abb.

Phylakterien oder Tefillin, Gebetsriemen mit Kapseln, in denen auf Leder geschrieben bestimmte Texte aus Ex 13 und Dt 6 und 11 enthalten sind, die Zeichen an Hand und Stirn erwähnen, daher beim jüdischen Gebet an Kopf und linkem Arm anzulegen, fanden sich, in verschieden gutem Erhaltungszustand, soweit bis jetzt bekannt, in Höhle 1 und 4 von Qumran und in Murabba'at in der Wüste Juda. Ein Exemplar aus 1 Q hat bereits Barthélemy in Qumran Cave I (1955) 72—76 pl. XIV veröffentlicht und bearbeitet, von einem anderen aus Murabba'at hat J. T. Milik in RB 60 (1953) 269 f pl. XII b wenigstens einen Teil des Textes mitgeteilt (Dt 6, 4—9). Ihm ist auch die Bearbeitung der Exemplare aus 4 Q übertragen. Mit seiner Zustimmung legt nun bereits hier Kuhn vor, was von vier dieser Exemplare erhalten ist (4 Q phyl $^{a\,b\,c\,d}$). Davon ist a ziemlich vollständig, b—d aber nur zum kleineren Teil erhalten.

K. beschreibt zunächst die Fragmente, bietet den Text in gewöhnlicher und vergrößerter Umschrift (mit Photos in natürlicher und dreifacher Größe) und verzeichnet die orthographischen und textlichen Varianten gegenüber dem masoretischen Text, die nach seiner (plausiblen) Ansicht zumeist davon herrühren, daß die Texte nicht nach einer Vorlage, sondern auswendig nach dem Gedächtnis geschrieben sind.

Im 2. Teil redet der Verf. über die Schrift dieser Phylakterien (Buchstaben sehr klein, nur etwa 1 mm hoch, im übrigen aber im wesentlichen der sonstigen Schreibweise in Qumran entsprechend), über die Form derselben (nicht einheitlich, teils rechteckig, teils unregelmäßig), über die Faltung der beschriebenen Lederfetzen (durch Zeichnungen veranschaulicht) und über das Verhältnis dieser Phylakterien zu den rabbinischen orthodoxen Vorschriften, wie sie etwa seit 100 n. Chr. bekannt sind. Hier zeigen sich bemerkenswerterweise in Qumran Abweichungen nach Form und Inhalt, auch hinsichtlich des Umfangs des Textes, während das Exemplar von Murabba'at dem orthodoxen Brauch fast ganz entspricht. Der Unterschied erklärt sich wohl aus dem verschiedenen Alter der Exemplare: die aus Qumran gehören der Zeit vor 70 n. Chr. an, das aus Murabba'at hingegen einer Periode, die erst mit 135 n. Chr. ihren Abschluß findet. „Man sieht", schließt Kuhn S. 31 seine Darlegungen, „nach dem Jahre 70 n. Chr., genauer in der Zeit um 90—100 n. Chr., in der Zeit nämlich der Synode zu Jabne, setzt sich die pharisäisch-rabbinische Richtung im Judentum als alleinherrschende durch und konstituiert sich als das orthodoxe Judentum, das alle anderen Richtungen, die vor dem Jahre 70 n. Chr. noch gleichwertig neben ihnen bestanden — und so auch die Essener unserer Qumrantexte — als Häretiker unterdrückt und ausschließt. Dadurch kommt der masoretische Text zur Alleinherrschaft und ebenso auch die Textform der Tefillin, wie sie seitdem im Judentum als Vorschrift gültig ist." Das ist wohl möglich und sogar wahrscheinlich; die Darlegungen Kuhns sind jedenfalls sehr eindrucksvoll, wenn auch ein abschließendes Urteil erst möglich sein wird, wenn alle Exemplare veröffentlicht sind.

Bonn, 8. Februar 1958. F. Nötscher.

Evaristus Mader, *Mambre: die Ergebnisse der Ausgrabungen im heiligen Bezirk Râmet el-Ḫalîl in Südpalästina 1926—1928*, Verl. E. Wewel, Freiburg 1957, I. Text Pp. 356; II. Separate volume of 103 Plates. DM 165.

At the top of the last hill leading to Hebron sits a fascinatingly enigmatical monument. From an imposing detached corner, giant hewn stone blocks stretch off northwards and east to lose themselves in a welter of rubble or surface-overgrowth. The low walls seem never to have been built any higher than they now stand. For a century experts have agreed that the size and quality of the blocks suffice to prove this a creation of some powerful monarch for some commensurate subject. But their choice ranges over an astounding three thousand years! Sepp believed it a Baal-Temple which Abraham upon his entry into Palestine found already standing since about 2000 B. C.; and Macalister soberly pronounced it an Arabic caravanserai of perhaps 1000 A. D. Abraham himself was the builder according to Arab tradition and von Schubert; and the unique geographer Carl Ritter never sensed the absurdity of regarding this splendid masonry as Abraham's sheepfold! A date nearer Solomon was preferred by Wolcott (= Ramatayim-Ṣopim of Samuel), Salzmann-Mauss. Rogers: the Arab Hanbali recounts that Solomon left unfinished here his intended Tomb of Abraham when a Jinn warned him to begin at the more authentic site where Hebron's mosque now stands. An Edomite-Jewish Temenos, approaching therefore the Herodian age 50 B. C., is the verdict of Guérin, and Rosen specifies that the Edomites venerated here Esau's tomb. Robinson and de Vogüé name Constantine as builder, Thomsen too holds a Byzantine date, while Macalister admits that the mediaeval Khan reused the blocks which had been hewn under Constantine.

To solve this mammoth riddle, the Salvatorian Father Mader was eminently prepared by a lifetime of archeological research over the whole of Palestine (who does not know of his Tabgha researches!), and the compilation of *Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudäa* (Paderborn 1918). On p. 103 of that compilation stands expressed his desire that excavations at Râmet el-Ḫalîl be undertaken, by himself perhaps, though the passage (cited *Mambre* 27) in no wise implies this or refutes Dalman's [unverified] claim to have inspired the project. The Muslim *(waqf)* Council to which the property belonged was understandably unenthusiastic about yielding to a Christian for dissection anything belonging to Abraham; and the „big stick" views expressed on p. 28 presumably did not notably soften their intransigence, but Garstang's intervention somehow procured an initial permit. One month with 35 workers in December 1926, another with 100 in April 1927, and a third with 60 in April 1928, constitute the actual digging. Today's archeologists will not consider exorbitant such rentals as $ 150 for a 12-month contract, of which in fact only one month was utilized; indeed, they will marvel that the excavator, after having signed a contract allotting to the Muslim Council „all Islamic *and non-Islamic* finds", was able to prove in court that the underlined words had been smuggled in contrary to his understanding. These pages shed a valuable light, not so much on the excavator himself (whose sympathy and affection for his Arab collaborators and intelligent eagerness to „speak their language" appears especially in his toponymic observations pp. 19—22), as on a

bygone day and age in which Palestine Arabs were regarded as stubborn obstacles to benevolent enlightenment, rather than as hosts and norms in a land in which foreign guests request their favors. Benedictine Father Maurice Gisler aided Mader as architect, and Dr. Friedrich Stummer took part in the third campaign. Mader stayed on in Palestine as director of the Görresgesellschaft until 1932, but after his return to Germany could not carry through the publication of this voluminous manuscript before his death in 1949. Stummer took over, and with a subsidy of the Deutsche Forschungsgemeinschaft saw the work into its first-proof stages. When he too was called to the heavenly Jerusalem in 1955, to Prof. Dr. Vinzenz Hamp fell the delicate charge of adding the last important corrections and supplements, which he has discharged with noteworthy scholarly tact.

The work is divided into three parts: Architecture, Finds, and Historical Synthesis. Chief function of the „Architecture" chapter is to solve the chronological riddle. Here, as in the rest of the book, Mader's detailing of the evidence is so patient and diffuse as to obscure somewhat the skeletal outline. The essential contentions are these: The two imposing Ḥaram-walls at south and west (as well as the two others upon which Mader succeeded in conferring an existence denied by his predecessors, pp. 23; 62), date from *Hadrian*, as had been adequately established by Vincent, *Hébron* (Paris 1923) 110, and as is exemplified from Vitruvius (Mader 82; 51). But every single block of the massive masonry had been hewn under Herod 150 years earlier for use in a Temenos which by force of circumstances had been left unfinished (pp. 78; 49). The *Constantine*-basilica attested since Eusebius turned out to be neither the Ḥaram itself (de Vogüé) nor *el-Kenîse* east of the Haram (Abel), but a smallish structure *inside* the ground plan of the Ḥaram (p. 99). I can see no reason for withholding assent to these important chronological conclusions, which have in fact meanwhile won a quite general approbation. The important „Oak or Terebinth" (pp. 186; 285) of Abraham, to which from the start was due the chief cultic importance of the site, is further held to have been located in the corner of the Ḥaram wall (SW) while in front of the Constantinian church façade is identified the emplacement of the Altar of Abraham's Sacrifice.

Also inside the Ḥaram, but differently oriented, is a stone paving, which Mader, against A. Dupont-Sommer *Syria* 11 (1930) 16—32, considers pre-Herodian, in two stages, possibly Rehabeam 930 B. C. and John Hyrcanus 130 B. C. (p. 48). To the earlier (Israelite) stage is linked also a paved Via Sacra stretching from the Ḥaram toward the modern highway. Conspicuously missing from p. 40 (but cf. pp. 48, 183, 252) is Mader's earlier contention [*Revue Biblique* 39 (1930) 209], bolstered by no less an authority than Albright, that the Via Sacra building-stage could plausibly be ascribed to David [2 Sm 5, 5]. The factual contribution of Albright to the discussion is his dating of certain sherds to about 800 B. C. [BASOR 32 (1928) 12], a dating which is adopted by Mader p. 40 with mention of Vincent's name and not Albright's (but see below). Mader recognizes that it is difficult to push this dating backwards as far back as Rehabeam (or *a fortiori* David). But one might further question whether the occurrence of some 800 B. C. sherds in a prepared base for a structural wall really proves that „both buildings were erected at the time of the Jewish monarchy". The only

legitimate conclusion is that they were erected *after* the time of the *latest* sherds. Those who sought structural rubble could quite naturally have chosen a heap of sherds lying in a disused spot for 1000 years, even without admixture of subsequent sherds. In this connection we must notice on p. 148 the appalling void of documentation on this Iron Age pottery, where instead of the drawings or photographs [which Mader's heirs were unable to locate] and parallels for the alleged fifteen (!) Iron Age sherds, we are referred only to that judgment of Albright expressed during a visit to the chantier („eighth or ninth century"), together with a statement of Vincent's in which the phrase „sixth-seventh century" is put forth as an obvious slip because incompatible with the phrase immediately preceding, „end of Iron I" *[Revue Biblique* 38 (1929) 42: but the author of the „slip" was available for confirmation]. In this unsatisfactory state of the ceramic evidence (due of course to the hand of death and not to any deficiency on the part of the responsible parties), it seems best to consider as hence-forward inadmissible any notably pre-Herodian construction-date for these pavements.

The only other passage in the chapter on „Finds" [chiefly a most conscientious catalogue and description of coins (by A. M. Schneider), sculpture, inscriptions, glass, and pottery] to which we feel compelled to advert is the terminology of p. 146 s. A paragraph headed „Early Bronze Vessels" is dedicated to the fragments of three pieces of pottery: one saucer and two amphoras. These are said to be „eloquent attestations of an Early Bronze, if not even chalcolithic or neolithic, settlement." „Settlement" is rather strong, for what Hempel more plausibly proposed as an ephemeral camp-site. And the sherds should not be called „eloquent", or even „attestations", if they cannot be linked specifically to one of the at least seven separate periods whose ceramic-criteria archeologists are today agreed to distinguish fairly sharply between Neolithic and EB 4. [Presumably the equation of p. 183 „EB = 2600—2000 B. C." was not intended to restrict the choice to EB 3—4.] One of the amphoras is called „Sarah's cooking-pot" as a „joke", but with full citation of an article under that title by G. Faber in *Der christliche Apologet* 92 (1930), 1168. Without adverting that Abraham and Sarah pertain to the Middle Bronze rather than Early Bronze Age, Mader's text does specify that the pot is older than Sarah's housewifely activities, because „quite similar amphoras from Gezer and Egypt [documented], though with somewhat longer neck, more flaring rim, and larger handle-perforations, have been multifariously designated as chalcolithic or neolithic." All in all, taken together with the Iron Age lacuna, these remarks on pottery risk being considered out-of-date.

The final third, entitled „Topography and History", is a synthesis of all possible literary documents and „traditions" in the cadre of excavated results. It is a life-work of erudition, and supplements valuably the questions raised or arguments given in the „Architecture" section. In the chronological order of their occurrence from the Old Testament pages through the Crusades, are discussed all references to Mambre, and also to Hebron. The location of Hebron on Jabl Rumayda involves bracketing as glosses several Scriptural passages stemming allegedly from a time when Hebron had already migrated to its present position on Jabl Ja'âbira and around the Haram el-Ḫalîl, Observations are drawn from every field of ecclesiastical

interest, and are interesting indeed, though sometimes from so far afield as to merit an apologetic footnote (p. 257). Any future work on the history of Hebron will have to take as its point of departure this dense and reasoned compilation, which will accordingly be indispensable in every biblical library. It was an unusual good fortune that the publication of so difficult and exacting a posthumous manuscript should have fallen into the hands of such able redactors and of such a sympathetic publisher, who at unimagined cost and risk has produced an exquisitely accurate and beautiful chef d'oeuvre of typography. It forms a worthy memorial to the zealous pioneer of German Catholic Palestine archeology.

Jerusalem, March 15, 1958. R. North S.J.

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete, Bd. IV 1955/56, Heft 1—2. Herausgegeben von F. Stier, Patmos-Verlag Düsseldorf 1957, DM 38,—.

Vor einem Jahr (BZ NF 1 [1957], 307 f) konnte der III. Bd. der IZBG besprochen werden, und jetzt liegt bereits Bd. IV vor, der ungefähr die Jahre 1955/56 umfaßt und somit in erfreulicher Weise auf dem laufenden ist. Der praktische Wert wurde seinerzeit schon gerühmt. Man hat nun einen unentbehrlichen, nach Sachgebieten geordneten, durch die Register noch wesentlich erleichterten Überblick über die weit zerstreuten Zeitschriftenartikel zur Hand. Während Bd. III 1495 Kurzrezensionen zählte, sind es in Bd. IV 1680. Neu ist in diesem Band die Zitation der Zeitschriften nach Sigeln, die sich weitgehend denen in *Bib* anschließen, nicht mehr nach Zahlen, die auf das Verzeichnis am Anfang verweisen. Diese Neuerung ist insofern zu begrüßen, als man bei der Lektüre viele der üblichen Abkürzungen sofort erkennt und nicht jedesmal auf das Verzeichnis zurückblättern muß. Der begeisterte Dank aller Forscher möge Herausgeber, Mitarbeiter und Verleger anspornen, ihre mühevolle Hilfeleistung mit gleichem Eifer fortzusetzen!

München, 10. Oktober 1957. V. Hamp.

Zink

DR. THEOL. JOSEF SCHMID

ord. Professor an der Universität München

STUDIEN ZUR GESCHICHTE DES GRIECHISCHEN APOKALYPSE-TEXTES

1. Teil: Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia
1955, 8°, 296 Seiten

1. Teil, 2: Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia
Einleitung. 1956, 8°, XI, 376 Seiten

2. Teil: Die alten Stämme
1955, 8°, XI, 258 Seiten, zusammen, broschiert 150,— DM

. . . Die Ausgabe möchte ein vollständiges Bild der Überlieferung des Andreas-Kommentars einschließlich ihres Apokalypsetextes geben. In einem reichen, nicht selten die Hälfte der Seiten beanspruchenden Apparat sind deshalb alle nachgewiesenen Gruppen und die keiner derselben zuweisbaren Hss verwertet. Überschaut man den Gesamtertrag dieser rund 1000 Seiten, die der Verfasser in 25jähriger Arbeit dem Text eines einzigen Buches des Neuen Testamentes gewidmet hat, so gewinnt man den Eindruck, daß hier alles erreicht ist, was sich erreichen läßt, solange sich die Untersuchung auf die griechische Überlieferung beschränkt.

(Universitätsprofessor Dr. Heinrich Vogels, Bonn
in Theologische Revue 1956 Nr. 6)

KARL ZINK VERLAG MÜNCHEN 34

Ludwigstraße neben 20

(gegenüber der Universität im Herzogl. Georgianum)

HEINZ SCHÜRMANN

Professor für neutestamentliche Exegese
am „Philosophisch-Theologischen Studium" Erfurt

Der Paschamahlbericht Lk 22, (7-14.) 15-18

Erster Teil einer quellenkritischen Untersuchung
des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7—38
(Neutestamentliche Abhandlungen, Band XIX, Heft 5)
XXX und 123 Seiten, kart. DM 10,—

Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19-20

Zweiter Teil der Untersuchung
(Neutestamentliche Abhandlungen, Band XX, Heft 4)
XII und 153 Seiten, kart. DM 10,80

Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21-38

Dritter Teil der Untersuchung
(Neutestamentliche Abhandlungen, Band XX, Heft 5)
XII und 160 Seiten, kart. DM 11,80

Diese Veröffentlichung umfaßt die quellenkritische Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7—38 in drei Teilen. In Verein mit dem ersten Teil der Untersuchung, die den Nachweis zu bringen versucht, daß uns in dem Traditionsstück Lk 22, 15—18 Urgestein der synoptischen Überlieferung erhalten ist, nämlich das Rudiment eines Paschamahlberichts, der uns älteste Nachricht über das letzte Abendmahl Jesu erhalten hat, und dem 2. Teil, der Lk 22, 19—20 als literarisch unabhängige und traditionsgeschichtlich urtümlichste Form des Einsetzungsberichtes erweist, macht der vorliegende 3. Teil die Existenz einer vorlukanischen Sonderform der Passionsgeschichte und diese als Überlieferungsort des lukanischen Paschamahl- und Einsetzungsberichtes wahrscheinlich. Die eingehenden literar- und formkritischen Untersuchungen und das ausführliche Register zu allen drei Teilen lassen darüber hinaus die Eigenart der lukanischen Redaktionstätigkeit überhaupt deutlich werden.

Bezug durch jede Buchhandlung

VERLAG ASCHENDORFF · MÜNSTER WESTFALEN

Biblische Zeitschrift

herausgegeben von

Dr. Vinzenz Hamp
Professor der alttestamentlichen Exegese
an der Universität in München

Dr. Rudolf Schnackenburg
Professor der neutestamentlichen Exegese
an der Universität in Würzburg

Neue Folge | Januar 1958 | Jahrgang 2 · Heft 1

INHALT

J. Michl, Dogmatischer Schriftbeweis und Exegese 1
J. Scharbert, Unsere Sünden und die Sünden unserer Väter . . 14
R. Mayer, Der Gottesname Jahwe im Lichte der neuesten Forschung 26
H. Schürmann, Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten 54
A. Vögtle, Messiasbekenntnis und Petrusverheißung. Zur Komposition Mt 16, 13—23 Par. (Schluß) 85
J. Reuss, Die Kirche als „Leib Christi" und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus 103

KLEINERE BEITRÄGE:

F. Nötscher, Hodajot (Psalmenrolle) 128
P. Nober, Esdras 7, 23 134

BERICHTE:

XXIV. Internationaler Orientalistenkongreß (Hamp) 139
XII. Gesamttreffen der Studiorum Novi Testamenti Societas (Schnackenburg) 140
Four Gospels'-Congress Oxford (Schnackenburg) 142
Congrès catholique international (Hamp) 143

UMSCHAU UND KRITIK:

Neuere englische Literatur zum Johannesevangelium (Schnackenburg) 144
Alttestamentliche Rezensionen 155

VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH PADERBORN

Postverlagsort Paderborn

Die „Biblische Zeitschrift" erscheint im Januar und Juli eines jeden Jahres: Umfang pro Heft: 160 Seiten, Preis des Heftes: DM 15,—; Studentenpreis DM 13,—
Nur Jahresabonnement möglich

Schriftleitung: *Altes Testament:* Universitätsprofessor Dr. Vinzenz Hamp, München 23, Karl-Theodor-Str. 47/I links

Neues Testament: Universitätsprofessor Dr. Rudolf Schnackenburg, Würzburg, Sonnenstr. 15

Verlag: Ferdinand Schöningh, Paderborn

Bankverbindungen: Commerzbank-Bankverein und Deutsche Bank, Paderborn
Postscheck: Hannover 1533, Basel V 24445

Die Mitarbeiter dieses Heftes sind:

Prof. Dr. Friedrich *Dingermann*, Benediktbeuern (Obb.) Salesianum — Prof. Dr. Rudolf *Mayer*, Regensburg, Ägidienplatz 2/II — Prof. Dr. Johann *Michl*, München 23, Kaiserstr. 21/II — P. Peter *Nober* S. J., Roma, Via della Pilotta 25, Istituto Biblico — Univ.-Prof. DDr. Friedrich *Nötscher*, Bonn, Reuterstr. 76 — Hochschulrektor Prof. DDr. Joseph *Reuss*, Regensburg, Wöhrdstr. 17 — Privatdozent Dr. Josef *Scharbert*, Neuhaus a. Inn 56 bei Passau — Prof. Dr. Heinz *Schürmann*, Erfurt, Löberflur 24 — Univ.-Prof. Dr. Anton *Vögtle*, Freiburg/Br., Johann-von-Weerth-Str. 12

Für unverlangt eingesandte Manuskripte kann keine Gewähr übernommen werden. Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensions-Exemplare zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigefügt ist.

Imprimatur. Paderbornae, die 12 m. decembris 1957. Vicarius Generalis Dr. Tuschen

Diese Zeitschrift ist Eigentum des Verlages Ferdinand Schöningh, Paderborn. Der Verlag ist Inhaber der Urheberrechte am Inhalt.

© 1958 Ferdinand Schöningh, Paderborn
Printed in Germany (Knoth, Melle)

Alle Rechte, auch die des Nachdrucks im Auszug, der photomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten